BIBLIOTHECAE
ELECTORALIS
MONACENSIS
Ch. Wink. del.
Söckler sc. 1779.

<36604406130013
<36604406130013
Bayer. Staatsbibliothek
A
S

Phl. gen. 1105. c.
1185. c.

Ph. sp. 926 m – 1

Weiller

Philos. Noviss. 2408.

R

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Der Geist
der
allerneuesten
Philosophie
der
HH. Schelling, Hegel,
und
Kompagnie.

Eine Uebersetzung aus der Schulsprache
in die Sprache der Welt.

Mit einigen leitenden Winken zur Prüfung
begleitet.

Zum Gebrauche
für das gebildetere Publikum
überhaupt.

Erste Hälfte.

Von
Kaj. Weiller.

München,
bey Joseph Lentner. 1803.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorerinnerung.

Kant und Fichte hatten ihre Uebersetzer — aus der Schulsprache in die Sprache des größern gebildetern Publikums. Soll sie Schelling nicht auch haben? Er bedarf ihrer gewiß am meisten. Die Unverständlichkeit hat in ihm so sehr zugenommen, daß sie nicht mehr in demselben Verhältnisse fortwachsen darf, wenn wir uns nicht in der nächsten philosophischen Generation in dem Falle der Bauleute des bekannten Thurms in Orient — befinden sollten. — — — Ob er aber eine solche Uebersetzung auch verdiene? — Warum nicht? Was er sagt, ist — — groß. Ist es nun zugleich wahr, (es giebt auch große Irrthümer) wer zweifelt alsdann an seinem Verdienste? Ist es aber auch nicht wahr, ist uns also seine Lehre — — keine Lehre, so ist uns ja das Schicksal derselben noch eine — und noch dazu eine sehr wich-

tige. Man erwägt das goldene „Errando discimus“ immer zu wenig. Nicht nur derjenige verdient unsere Aufmerksamkeit, welcher uns neue Wahrheiten zeigt, sondern auch derjenige, welcher uns durch seine mißlungenen Versuche die Mühe neuer Irrthümer erspart. — Auch ist ja der Irrthum auf dem einen Gebiethe unsers Wissens oft eine Wahrheit auf einem andern *). — Und endlich welcher Irrthum ist selbst da, wo er Irrthum ist, ganz ohne Wahrheit?

Das Publikum soll also auf alle Fälle wissen, worüber es sich handelt. Es soll ja — das Angebothene — entweder annehmen, oder zurückweisen. Kann es das eine, oder das andere mit Grund, ohne das zu kennen, was es aufnimmt oder ausschlägt?

Doch ich werde meinen Versuch einer empfänglichern Zubereitung der neuesten Gaben mehr gegen die Geber, als gegen die Empfänger **) zu recht-

*) Was z. B. als Philosophie lächerlich ist, kann als Physik sehr ernsthaft seyn.

**) Schon die Ausdrücke „Geben, Empfangen u. d. gl.“ dürften mir von den neuen Männern sehr übel genommen

rechtfertigen haben. Diese wünschten schon zu wissen, was an der Sache sey. Jene wollen es aber (wie sie wenigstens sagen) nicht recht wissen lassen. „Die Philosophie, erklären sie, ist nicht für die Welt, sondern nur für die Schule.“ Allein es scheint ihnen dann doch — mit dieser Erklärung — in ihren Handlungen nicht so ganz Ernst zu seyn, wie in ihren Worten. Denn indeß sie auf der einen Seite gegen die Profanirung des Heiligthums der Schule an die Welt — eifern, öffnen sie auf der andern durch verschiedene litterarische Anstalten selbst tausend Uneingeweihten den Zutritt. Indeß sie auf der einen Seite die Unmöglichkeit einer Verbreitung ihrer Philosopheme unter ein größeres als — das philosohische Publikum von Profeßion — beweisen, verbreiten sie dieselben selbst auf verschiedenen Wegen — durch Reden an Jünglinge, durch Biographien, durch Romane, durch Journale, durch ge-

nommen werden. Ich setze daher die Verwahrung bey, daß ich sie nur auf das „Anlässe Geben, und Nehmen“ beschränke, und daß ich also gleichfalls der innigsten Ueberzeugung bin, — „Philosophie könne nicht — wie etwa ein Stück Brod — nur so von und nach Außen hinübergegeben, sondern sie müsse — (aber freylich erst auf irgend eine Veranlassung) — von Innen selbst hervorgebracht werden“.

gelehrte, und andere Zeitungen, u. d. gl. — Wer ist mit der Litteratur unserer Tage bekannt (ohne deßwegen schon — Philosophie ex Professo zu treiben) der nicht wüßte — entweder von Kochen's Reden über die Bestimmung des Gelehrten, — oder von Schleiermachers Reden über Religion, oder von eines Ungenannten (Schellingianers) biographischen Versuch über Jakob Böhme, — oder von Lucinden, von Tindor, von Syrius, — oder von Bernhardis Kynosarges, vom Athenäum, von Apollon, von Europa, — oder von der Erlanger-Litteraturzeitung, von Süddeutschlands pragmatischen Annalen, — oder von der Zeitung für die elegante Welt u. d. gl.??

Wie man sieht, — glaubt die neue Schule — (außer ihrer Spekulation) — selbst an eine Welt, welcher sich ihre Entdeckungen mittheilen lassen. Die neue Schule unterscheidet selbst eine feinere höhere Welt, mit der sich sprechen läßt, von einer gröbern tiefern, welche außer aller Mittheilung liegt. — Gut! Zu den Sackträgern, Kameltreibern, Bauknechten, und selbst zu den um die eine oder andere Stufe höhern Schuhmachern, Schneidern, Friseurs u. d. gl. will auch

ich

ich kein Wort über unsern Gegenstand sprechen. Auch ich will mich nur gegen die, welche über alle diese, und über manche noch höher stehende hinausragen, — ich will mich nur gegen die mehr am Geiste, als am Körper gewandten erklären. Nicht die ganze, nur die gebildetere Welt unserer Gegenden soll mich verstehen. Ist es möglich und erlaubt, die neue Wahrheit — der eleganten Welt mitzutheilen, so muß dieses bey der gebildetern noch leichter geschehen können, und dürfen. Die letzte hat gewiß mehr Kraft, und mehr Recht zu dieser Mittheilung.

Freylich werde ich dieser mehr vorlegen müssen, als jener vorgelegt zu werden brauchte. Die elegante Welt ist außer der Sphäre des Genußes etwas bequem. Sie begnügt sich daher in der Sphäre der Anstrengung — besonders des Kopfes — mit den Resultaten. Die gebildetere ist aber gewohnt, selbst zu denken. Diese will auch die Gründe zu den Resultaten. Und diese soll sie durch mich kennen lernen. Allein auch gerade dadurch fürchte ich es mit der neuen Schule zu verderben. Gerade diese Gründe, dieser Gang ihrer Spekulation, diese ihre eigentliche Philosophie ist dasjenige, was sie ausschließend nur für

ihr Eigenthum erklärt, welches durchaus von keiner weltlichen Hand berührt werden soll. Allein wenn sie von dieser harten Foderung noch nicht zurückgekommen ist, so wird sie von ihr noch zurückkommen, oder sie müßte sich ganz — nicht nur in Rücksicht des Forschens, sondern auch des Anwendens nur auf sich beschränken wollen. Dieses will sie nun aber, wie wir sehen, nicht. Sie läßt die Resultate wirklich schon aus sich in die elegante Welt hervortreten. Sie wird, sie kann das der gebildetern nicht vorenthalten, was sie der eleganten mittheilt. Nun kann aber jene die Resultate ohne die Gründe nicht annehmen. Was will also unsere Schule endlich thun? — Die ganze feinere, und (man weiß, wie sich die Stimmungen der höhern Klassen zuletzt auch mehr, oder weniger den niedern mittheilen) endlich also auch die ganze gröbere Welt an ihren Früchten theilnehmen lassen, — und nur die gebildetere ganz von aller Theilnahme ausschließen? — Das würde wahrlich nicht das beste Vorurtheil für ihre Sache erwecken.

Ueberdieß — wenn aus dieser Schule überhaupt nichts anders, als die bloßen Resultate hervortreten könnten, oder dürften — was könnte

als-

alsdann das ganze Hervorgetretene werth seyn? Ist es nicht der Geist, was sich von der Schule immer endlich der Welt mittheilen soll, ein das Denken und Handeln überhaupt mit einem eignen Leben anhauchender Geist? Welcher Geist könnte aber unter solchen Bedingungen aus dieser Schule kommen? Welcher Geist kann überhaupt mit bloßen auf Treue und Glauben angenommenen Meinungen kommen? Welcher Geist kann überall — nur von Außen kommen? Sagt es diese Schule nicht selbst, daß dieser Geist bloß von Innen aufstehen müsse? Behauptungen, die bloß aus einem Kopfe in einen andern hinüberwandern, ohne aus diesem selbst — aufzustehen, wecken in diesem keine, in und durch sich selbst rege, lebendige Bewegung mit Zweck, und Bedeutung, — keinen Geist. Sie verursachen nur ein durch Stöße von Außen bewirktes, in sich aber todtes Treiben, und Getrieben werden ohne Absicht, und ohne Sinn, also nur einen wilden reißenden Mechanism. Sie müssen, um Leben zu haben, und zu geben, — auf fremden wie auf eignem Boden wurzeln können. Wie sollen sie aber dieses, wenn ihnen alle Fasern (alle ihre Gründe) abgeschnitten sind? Sie können sich höchstens noch in der Einbildungskraft einsenken, auf welcher freylich

alles

alles — auch ohne Wurzeln — wächst. Allein welche Früchte sind in diesem Falle zu erwarten?

Es ist dieses mit dem, was sich von unserer neuen Schule bisher losgerissen, und der Welt angeschlungen hat, wirklich schon großentheils der Fall. Wer kennt die Epoche von Kraft-Philosophie nicht, welche seit einiger Zeit in gewissen jungen Kreisen begonnen hat? Kaum haben sich manche Jünglinge einiger neuen Ausdrücke, und Bilder bemächtigt, so sind sie schon im Stande, Gedanken zu denken, die wie Blitz, und Donner wirken. Die Ideen des Höchsten, und Tiefsten sind an manchen Orten schon so gemein geworden, daß beynahe die Knaben damit spielen, und des Mannes lachen, der dieses Spiel nicht auch mitmachen will. Und wie sehr haben sich in Kurzem die pythischen Dreyfüße vermehrt, von welchen mit unermüdlichen, und unbegreiflichen Zungen die paradoxesten Orakelgespräche geschehen? Man müßte für die Menschheit bange werden (so arg treibt sich der neue Unfug herum), wenn man nicht wüßte, daß die Epoche dieser jetzigen **Denkerey** auch nicht länger — ja! nicht ein Mahl so lange dauern könne, als die Epoche der ehemahligen **Empfindeley**, — — und wenn man

über-

überdieß nicht wüßte, daß auch aus der gegenwärtigen Epidemie des Kopfes, wie aus der neuerlichen Epidemie des Herzens, am Ende doch nur wieder ein desto höherer, und festerer Grad der Gesundheit des ganzen Menschen hervorgehen könne. Die Menschheit kann nun ein Mahl im Ganzen nur durch abwechselnde Abschweifungen bald zur rechten, bald zur linken Seite auf ihrer geraden Laufbahne vorwärts kommen. Sie kann nur unter einem steten Kampfe ihrer höhern Natur mit ihrer niedern — voranschreiten. Ohne Kampf würde sie stillstehen, und im Kampfe kann sie sich nicht immer in dem gehörigen Gleichgewichte erhalten. In unsern Tagen hatte sich vorzüglich die **Vernunft** sehr weit über ihre ehemahligen — bindenden — Umgebungen emporgearbeitet. Die wilde Vorherrschaft der **Einbildungskraft** (und ihres Anhangs) schien ihrem Ende nahe. Es war also zu erwarten, daß sich — diese — nun vollends zusammen nehmen, und den letzten verzweifelten Versuch zur Rettung ihres Reiches wagen würde. Sie hat ihn, wie man sieht, gewagt, und mit einem — (was auch vorauszusehen war) auf einige Zeit glücklichen Erfolge gewagt. Die Vernunft, die, insoferne sie durch uns Menschen wirkt, nie allein, nie ganz rein wirkt, hatte ihr

diesen vorübergehenden Sieg — selbst bereitet. Sie hatte ihrer Gegnerinn nicht nur ihre Anmaßungen, sondern auch manche ihrer Rechte entzogen. Sie hatte ihr nicht nur den usurpirten Boden, sondern auch manchen Theil des ihr rechtmäßig angehörigen entzogen. Es begann nähmlich unter der neuen Herrschaft zwar ruhig zu werden. Aber die Ruhe war zu kalt, zu todt, zu beschränkt auf bloßes Hindern — dessen, was stört, und sie soll doch eine lebendige, eine thätige seyn, soll hervorbringen, was segnet, allumfassend segnet. Man begann bloß unter Begriffen zu leben, und vernachläßigte die übrigen Beziehungen, die sich nicht in Begriffe fassen lassen, und doch erst im Verbande mit diesen ein wahres, ganzes, inniges Leben schaffen, zu sehr. Die sich zum neuen Kampfe zeigende Einbildungskraft fand also bald einen Anhang. Das Recht sprach für sie. Daß man ihr nun aber bald wieder mehr zugestand, als ihr gebührte, — was war natürlicher? Allein daß ihr dieses Mehrere von der nun stärkern Vernunft ebenfalls bald wieder entrissen werden, und daß endlich aus dem nun gleichern Kampfe endlich ein schönerer Sieg — ein Sieg durch Unterordnung, und nicht mehr durch Vertilgung, daß also nicht mehr eine Ausschließung von Kräften,

son-

sondern eine gemeinsame leben- und segenvolle Zusammenwirkung derselben in einem neuen schönen Ebenmaße hervorgehen werde, — das ist nicht weniger in der Ordnung der Natur.

Zur Einleitung dieses Erfolges muß man von derjenigen Seite, vor welcher für die Rechte der Vernunft gestritten wird, natürlich nicht weniger thätig seyn, als von der Seite der Gegenparthey. Ich glaube, zu dieser für die Herstellung der Vernunftrechte so nothwendigen Thätigkeit durch die vorliegende Uebersetzung einen nicht länger mehr entbehrlichen Beytrag zu liefern. Das gegenwärtig um sich greifende hypersthenische Uebel mag nun seine Quelle in dem neuen Systeme selbst, oder in seiner Abgerissenheit von demselben haben. Zu seiner Heilung wird immer die Kenntniß dieses Systems — wenn gleich nicht ausführlich, — wenigstens in der wesentlichsten Skizze (vorzüglich in Rücksicht der Grundlage) genommen, — nothwendig seyn. Ist das System selbst die Quelle, und es erscheint bey der genauern Ansicht als grundlos, so wird die Krankheit weichen. Man wird aus keiner Quelle länger mehr schöpfen wollen, von welcher man nun weiß, daß sie ungesunde Befriedigung darreiche. — Ist aber

das

das System an dem neuen Uebel unschuldig, desto besser! — so werden die unächten Folgen vor den nun unbekannten ächten Gründen am schnellsten fliehen. Und die Krankheit weicht also auch in diesem Falle.

Damit aber eben diese entscheidende Wirkung desto leichter, und gewisser eintrete, werde ich mich nicht auf das Uebersetzen allein einschränken. Ich werde mich überall, wo es mir nöthig scheint, auch auf ein Prüfen ausdehnen. Das Publikum soll über die neuen Behauptungen — selbst zu entscheiden in den Stand gesetzt werden. Es müssen ihm also nicht nur Gründe dafür, sondern auch Gründe dagegen vorgelegt werden. Hat es nicht immer Zeit, oder Vorbereitung genug, sich die ersten selbst zu suchen, so ist dieses in Rücksicht der zweyten derselbe Fall. Uebrigens will ich die Untersuchung über unsern Gegenstand weder durch jene, noch durch diese — hier schon vollenden, sondern nur anregen. Mehr bedarf es aber auch bey einem gebildetern Publikum nicht.

Damit indeß — wenigstens diese Anregung — vollendet *) werde, damit nähmlich die Untersuchung — wenigstens vollständig beginne, werde ich die neue Lehre — von allen Hauptseiten betrachten — also von der intellektuelen, moralischen, religiösen, und ästhetischen. Am längsten werde ich bey der ersten verweilen. Sie kündigt sich ja selbst als die wichtigste an der neuen Lehre an. Der große Vorzug dieser letzten ist ja, wie man uns nicht oft, und laut genug vorrufen zu können glaubt, — — ein allmächtiges, alles nicht nur begreifendes, sondern auch erzeugendes, und wieder verschlingendes Wissen. — Die übrigen Seiten werde ich mehr nur berühren, als ausführlicher durchforschen dürfen. Sie stehen, oder fallen ohnehin mit jener ersten allgewaltigen.

Uebri-

*) Anfangen (oder einleiten) glaubte ich sie — durch eine historische Skizze der frühern philosophischen Versuche — zu müssen. Daß ich bey dieser Einleitung mehr auf die innere geistige, als auf die äußere chronologische Geschichte sah, liegt in der Natur der Sache. Der Zeit nach mögen also manche der angeführten Versuche nicht ganz an ihrem Platze stehen, wenn sie nur dem Bedürfnisse nach dort stehen. — Jakobi erfand auch schon v o r Schelling den absoluten Idealism (und widerlegte ihn).

Uebrigens will ich es bey der ganzen Untersuchung nur mit der Sache zu thun haben, und deßwegen durch Vorwürfe, die ich vielleicht dieser hier und da zu machen genöthigt werden dürfte, keinen Schatten auf die Personen werfen, die mit dieser Sache in dieser, oder jener Verbindung stehen. Wer weiß nicht, wie sehr und leicht gar oft der Mensch vom Schriftsteller verschieden, — wie oft der Verfasser bey weitem nicht so gut, oder so schlimm als sein Buch ist? Man muß das besonders jetzt, wo man wieder so gerne Personen Statt der Sachen bekämpft, — und besonders bey polemischen Untersuchungen, wo sich so gerne die Partheysucht in den Kampf mischt, anmerken. — Ich werde daher, soviel möglich, ruhig und ernstlich untersuchen, ohne aber deßwegen auf alle Wärme, und auf alle Munterkeit Verzicht zu thun. Ich halte eine gemäßigte Wärme, und eine heitere, mitunter auch zu einem kleinen Muthwillen geneigte Stimmung des Gemüths zur Untersuchung der Wahrheit für so wenig gefährlich, daß ich vielmehr glaube, sie sey ihr sehr zuträglich. Man bewegt sich in ihr frey und leicht, wie es zur Einholung der oft sehr flüchtigen Göttinn so nothwendig ist. Welchen ängstlichen, und hindernden Zwang würde ich mir sonst auflegen müssen,

sen, da ja bey so wichtigen, und so sonderbaren Behauptungen nur zu leicht Fälle eintreten können, in welchen es entweder schlechterdings unmöglich wird, ganz kalt zu bleiben, oder doch difficile est, satyram non scribere. Indeß soll der Neigung, oder dem Witze nie eine entscheidende Stimme zugestanden werden. Diese sollen immer erst alsdann sprechen dürfen, wenn die Vernunft zuerst entschieden hat.

Ich glaube jedem Unbefangenen hiemit keine ganz unwillkommene Arbeit vorzulegen. Manche der neuern **Un-unbefangenen** aber werden freylich desto unzufriedener damit seyn. Ich sehe voraus, was ich von dieser Seite wage. Ich setze mein ganzes geistiges Daseyn auf das Spiel. Vernichtung ist bekanntlich das Geringste, was man von diesen Herren zu befürchten hat. Allein es sey! Ich gehe meinem Schicksale mit voller Resignation entgegen. Ueberdieß weiß ich ja auch, daß der tieferliegende Sinn in den Fluchformeln unserer neuen Unendlichen gar sehr von dem oberflächlichen, der in ihren Buchstaben liegt, unterschieden werden müsse. So z. B. heißt das: „**Er ist ein Mensch ohne alle Ahnung einer**

Wissenschaft" nur soviel, als: „Er ist kein Anhänger von uns" — — und ein anderes: „Er kennt bloß eine viehische Erkenntnißweise" nur soviel, als: „Er vertraut der Erfahrung mehr, als der Einbildungskraft" u. d. gl. *). Man kann also ungeachtet dieser geistigen Vernichtungen auf ihren imaginären Feldern doch noch geistig auf andern — intellektuelen fortleben.

Wenn ich mich, — wie es Manchem jezt schon — fast scheinen wird, gegen den neuesten Idealism erklären sollte, so soll diese Erklärung — ihn nur in dem Sinne genommen gelten, in welchem er sich uns jezt mit so großem Geschrey aufdringt. In einem andern bes-

sern

---

*) Das heißt: auf die Urtheile, welche mein gegenwärtiger Versuch von den meisten Befangenen zu erwarten hat, bin ich gefaßt. Man weiß, welche Urtheile in revolutionären Zeiten gewöhnlich sind. Ich habe darüber nichts Weiters zu erinnern.

Allein Ein Urtheil, das viele der Unbefangenen fällen werden, — dieses muß ich noch berühren. „Das ist nicht möglich, — werden die Meisten derselben während des Lesens — ausrufen, — das kann die neue Schule nicht lehren. Sie kann das nicht so gemeint haben. Man mißversteht sie." — — Ich kann darauf nichts anders erwiedern, als: — Man nehme sich die (freylich nicht kleine) Mühe, in den Schriften Schellings und Kompagnie — selbst nachzuforschen.

sern, dessen er wohl auch fähig ist, soll sie ihn nicht anfeinden. Man wird mir diese Unterscheidung eines zweyfachen neuesten Idealismus — eines wirklichen (oder vorhandenen) und eines möglichen (oder werdenden) um so leichter verzeihen, als ja derselbe unläugbar erst im Werden — begriffen, also wirklich mit sich selbst noch nicht ganz einig ist. Die Schriften, in welchen er uns vorgetragen wird, haben daher wirklich, um mit Friese zu reden, den Anschein eines Auszugs aus dem Rathsprotokoll der Elohim, worin über die Schöpfung der Welt debattirt wird, und lange keine rechte Vereinigung per unanimia zu Stande kommen will.

Was den Ton betrifft, in welchem ich mein Votum vortrage, so mag derselbe freylich, wenn wir bey der Idee der Rathssitzung der Elohim stehen bleiben, nicht feyerlich *) genug seyn. Allein ich glaube, diese Sünde gegen die Etiquette

soll

*) In Rücksicht der Ausdrücke habe ich für die Profanen unter meinen Lesern — zu erinnern, daß ich die Schulsprache, wo es nur immer möglich war, ganz zu meiden suchte. Ich wollte ja eben aus ihr — übersetzen. Indeß hoffe ich doch — für das eine oder andere Wort, das ich nicht übersetzte, weil es nicht übersetzbar ist, — Nachsicht zu erhalten. — Ich suchte dafür den Mangel der Uebersetzung — durch irgend eine Erklärung zu ersetzen.

soll der Sache selbst nur um so zuträglicher seyn. Eben der kleine Muthwille, in welchem die Gründe manches Mahl auftreten werden, wird machen, daß die Wirkung, die sie hervorbringen, nur ihre Wirkung, und nicht die — des Amts-Kleides ist, in welchem sie erscheinen, und das bekanntlich oft nur zu leicht — ganz allein den Ausschlag giebt.

Da ich übrigens nur den Geist des neuen Systems, nicht das System selbst — und jenen — dem größern gebildetern Publikum überhaupt, nicht bloß den Herrn von der Schule (von der Profession) darzustellen versuche, so glaube ich, soll mein Versuch durch die in einiger Hinsicht ähnlichen Bemühungen der H. H. Köppen *), Friese **), und eines Ungenannten ***), nicht überflüßig gemacht worden seyn.

Alle

*) Schellings Lehre, oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts. Dargestellt von F. Köppen, nebst drey Briefen verwandten Inhalts von F. H. Jakobi. Hamburg bey Perthes. 1805.

**) Reinhold, Fichte und Schelling. Von Jak. Fries. Dr. und Privatdocent der Philosophie in Jena. Leipzig bey Reinike 1803.

***) Des Paracelsus Spinosiors absolutes Ey. Oder das durch Scherz und Ernst rektifizirte Schellingische Identitäts-System. Herausgegeben von Ernest Polarch. Germanien 1803.

Alle diese Herren sprechen immer noch — mehr nur an die Schule, als an die Welt. — Es soll ja aber auch diese auf die große Operation vorbereitet werden, die man mit ihr vorhat. Man will sie, um ihrer eigenen Erhaltung willen, als diejenige, die sie nun ein Mahl wirklich ist, vernichten. Wird man nicht leichter zum Ziele kommen, wenn sie selbst dazu mitwirkt? Wie kann sie aber dieses, wenn sie nichts davon versteht (wenn sie höchstens nur Unverstandenes glaubt)? Oder zweifelt man bey wachsender Einsicht an ihrer Bereitwilligkeit? Allein davon ist ja nur das gerade Gegentheil zu erwarten. Dieselbe Einsicht, welche ihr zeigt, daß sie als alte Welt zu vernichten sey, zeigt ihr auch, daß sie als neue — wieder erweckt (rekonstruirt) werde.

München den 4ten July 1803.

Der Verfasser.

Inhaltsanzeige.

Vorerinnerung.

I. Ein Blick auf den bisherigen Gang der Philosophie zur Einleitung der Ansicht ihres allerneuesten.

II. Erste Regung der allerneuesten Philosophie. Sie sieht sich nach einem ganz neuen obersten Punkt um.

III. Die allerneueste Philosophie erblickt den neuen obersten Punkt alles Philosophirens.

IV. Der neue höchste Punkt aller Philosophie — die neue Einerleyheit (Identität) enthält sehr Vielerley.

V. Fortsetzung der genauern Ansicht der sonderbaren Einerleyheit, in welcher so vielerley vorkommt.

VI. Diese neue so fremd scheinende Idee der unbedingten Einerleyheit (absoluten Identität) ist mitten unter uns — ist in uns selbst zu Hause.

VII.

VII. Beweis, daß die Vernunft mit der Einbildungskraft ganz einverstanden ist. Oder — Uebersicht der Grundlage des neuen Systems.

VIII. Vorläufige Bedenklichkeiten.

Generalzweifel Nro. 1.

Ist nach der Lehre der neuen Schule überhaupt ein Beweisen möglich?

Generalzweifel Nro. 2.

Welche Kraft erhält das an sich unkräftige Beweisen aus der neuen Wahrheitsquelle?

Generalzweifel Nro. 3.

Was ist denn alsdann die Einbildungskraft, wenn die Vernunft das ist?

Generalzweifel Nro. 4.

Also! Verstand und Vernunft sind sich durchgehends — e diametro entgegengesetzt? Das ist aber doch recht fatal!!

Generalzweifel Nro. 5.

Und sie heirathen doch noch zusammen, aber auf die linke Hand. Oder vom Reflexions- und Indifferenz-Punkte.

Generalzweifel Nro. 6.

Woher ist dann die Dame „philosophische Konstruktion"?

Generalzweifel Nro. 7.

Entweder bloßer Bericht über die Wahrnehmung (bloßer Empirism) oder — logische Spielerey!

Gene-

Generalzweifel Nro. 8.

Wie! Es läßt sich schlechterdings gar Nichts mit Grunde gegen das neue System einwenden?

Generalzweifel Nro. 9.

Wenn aber Etwas für den gesunden Menschenverstand (gesunde Menschenvernunft gehört auch dazu) gar zu lächerlich ist, erweckt denn das nicht wenigstens einigen Verdacht gegen seine Ernsthaftigkeit an sich?

Generalzweifel Nro. 10, 11, 12 u. s. f.

In der Feuerwerkskunst nennt man's — Schwärmer.

IX. Bedenklichkeiten gegen einige der vorhin vorgelegten einzelnen Beweise des Systems.

X. Ist gar nichts Wahres, — insbesondere nichts höheres Wahres — an dem Ganzen?

XI. Ein Wunsch im Geiste Vater Bako's.

I. Ein

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Der Geist des absoluten Idealisms in intellektueler Hinsicht.

I.

Ein Blick auf den bisherigen Gang der Philosophie, als Einleitung zur Ansicht des Allerneuesten.

Herr Schelling hat unstreitig das Verdienst, entweder die größte Wahrheit, oder — den größten Irrthum gefunden (oder wenn ihn dieses Wort beleidigen sollte, — geschaffen) und ausgesprochen zu haben. Er befindet sich auf einer schwindelnden Höhe, — ob auf einer der äußersten Bergspitzen der Vernunft, oder in einer Gondel der Luftschifferinn Einbildungskraft, das ändert vor der Hand in der Foderung an unsere Aufmerksamkeit auf ihn nichts. Seine ungemeine Erhebung bleibt immer merkwürdig, — und sogar — nützlich, — entweder=

als Reitz zur Nachfolge, oder — — als Warnung, — oder — in gewisser Hinsicht als Beydes (nähmlich als Reitz zur gleichen Erhebung — aber auf einem andern Wege, durch eine andere Kraft, u. d. gl.)

Vor Allem wird es nothwendig seyn, zu erforschen, was ihn bewog, sich so weit zu erheben. Die Kenntniß der Gründe zu seiner Erhebung wird ein sehr vortheilhaftes Licht auf die Natur, und auf den Werth derselben werfen. Die Bekanntschaft mit den vorhergehenden Versuchen von Philosophie wird am gründlichsten die Bekanntschaft mit dem seinigen (alle übrigen verschlingenden) einleiten.

Freylich scheint sich diese Verfahrungsweise auf einen geheimen (verdammlichen) Zweifel gegen die Güte des neuen Systems zu gründen, — und die neue Offenbarung soll — wenigstens nach der ziemlich allgemeinen Lehre der Jünger (wenn auch nicht des Meisters) — jeden, dem sie wird, mit morgenländischem Feuer ergreifen, oder er ist kein Auserwählter. Allein diese Herren belieben zu bedenken, daß wir in den Abendländern wohnen, wo man nicht jedermann — ohne offenbare Ungerechtigkeit — dergleichen Orientalismen zumuthen kann. — Uebrigens wollen wir ja durch diese äußere historische Zurichtung, die wir eben ankündigten, gar nicht erklärt haben, als hiengen wir dem (noch verdamm-

lichern)

lichern) geheimen Irrthume an, „daß uns die neue Offenbarung von Außen aufgehen könne.“ Wir wissen so gut, als jeder der schon entschieden Auserwählten, daß das Licht, welches richtig leuchten soll, einzig von Innen aufbrennen müsse. Wir suchen es durch die äußere Anstalt, die wir machen, nur zu wecken. Wir glauben nur dieses, daß durch ein selbstthätiges und vergleichendes Prüfen des schon früher, und unter manigfaltigen Gestalten Vorhandenen die innere, aus uns kommende, Wahrheit gewisser, und richtiger angeregt werde, — als durch ein bloßes leidendes, und einseitiges Hinschauen auf das eben jetzt Werdende.

Die Versuche von Philosophie begannen schon früh. Sie mußten früh beginnen. So wie sich die Menschheit einmal zu irgend einem Wissen überhaupt erhoben hatte, so mußte sie sich bald noch weiter zu erheben trachten. Es konnte ihr nicht an irgend einem einzelnen, abgerissenen, prekären Wissen genügen. Ein solches ist in gar zu vieler Hinsicht noch gar kein eigentliches Wissen, — sondern nur ein Meinen, oder selbst auch oft ein baares nicht Wissen. Daher der Trieb, das Wissen zu vervollkommnen.

Worin besteht aber die Vollkommenheit des Wissens? — In seiner inneren Befestigung, und in seiner äußern Ausdehnung. Je sicherer in sich, und je umfassender außer sich es wird, desto vollkomm-

ner wird es. Daher der Trieb, das Wissen immer mehr zu begründen, und immer mehr auszubreiten.

Dieser Trieb will, wie jeder andere, befriedigt, — ganz befriedigt seyn. Ganz ist er es aber erst bey vollendeter Begründung, und bey vollendeter Ausdehnung. Er strebt also nach dem letzten Grund, nach der allumfassenden Wahrheit. Jede untergeordnete ist durch eine höhere bedingt. Jene ist nähmlich erst alsdann wahr, wenn diese wahr ist. Dergleichen Bedingungen sind für den Wissenstrieb — Schranken, über welche er seiner Natur nach hinausstrebt. Er will endlich die — nicht ferner mehr (weder in Rücksicht des Grades, noch des Umfanges) von einer andern abhängige, die schlechthin unbedingte Wahrheit. Daher der Trieb zur Vollendung des Wissens (in intensiver, und extensiver Hinsicht) — der Trieb zur Aufsuchung des Unbedingten, oder, wie es die Schule nennt, des Absoluten.

Daher also der Trieb — zu philosophiren. Daher das so frühe Regen von Philosophie. Denn Philosophie sollte, wie man indeß — wenigstens annahm, dieses Unbedingte (Absolute) aufstellen, — sollte unser Wissen unerschütterlich begründen, und vollständig ausdehnen. Philosophie sollte den Wissenstrieb befriedigen.

Sie

Sie nährte ihn bisher zwar. Allein sie befriedigte ihn nicht, — wenigstens, wie wir bald finden werden, nie völlig. Es traten freylich von Zeit zu Zeit — Einzelne auf, die sich für völlig befriedigt hielten, und die es wohl für den Augenblick auch waren. Allein, sie fanden dann nach einiger Zeit gewöhnlich doch selbst wieder, daß die anscheinende ewige Sättigung nur die erste Folge einer schnellen Uebersättigung war. — Und meldete sich in Manchen solcher überschwenglich Genährten auch nie wieder ein neuer Hunger, so zeigte sich doch bald, daß dieses nur eine Wirkung irgend einer fehlerhaft gewordenen Eigenheit ihrer geistigen Verdauungswerkzeuge, und keine, auch bey einer andern freyern Seelenorganisation, zu erwartende Erscheinung sey. Es suchten z. B. mehrere Fremde bey denselben Genüssen dieselbe Befriedigung, und — — fanden sie nicht.

Die mißlungenen Befriedigungen schlugen indeß den Muth zu neuen Versuchen im Allgemeinen nie ganz nieder, und konnten ihn nie ganz niederschlagen. Man mußte nun ein Mahl volle, und unbeschränkte Gewißheit haben, entweder — — über die Gewißheit, oder wenigstens — — über die Ungewißheit. Der Versuche waren daher, wie sich erwarten läßt, sehr viele, und sehr verschiedene.

Zuerst sah man sich nach dem — alles begründenden, und erklärenden — Unbedingten (Absoluten) nur gleich so in der Natur um. Man fand ja den nächsten Grund zu den Wirkungen immer auf diesem Felde. Man zweifelte also nicht, auch den letzten — da finden zu können. Was war natürlicher, als wieder dort zu suchen, wo man schon so manches Mahl gefunden hatte? — —

Man sah sich vor allem vorzüglich in der äußern Natur um. Mit dieser ward man früher bekannt, als mit sich selbst. Es sollte freylich nicht nur diese uns fremde, sondern auch unsere eigene Natur erklärt werden. Allein fürs Erste kannte man damahls die aufzulösende Aufgabe selbst noch nicht so ganz bestimmt, und ausführlich, daß man durch diese Rücksicht gehindert worden wäre, bloß außer sich zu suchen, — — und dann both sich ja auch auf diesem Wege — wenigstens einige Aussicht zur Erklärung unserer eignen Natur dar, nähmlich so viele, als zur Befriedigung der Ahnung einigermassen hinreichte.

So fand also Thales, das Absolute (oder das erste Wesen, wie man jenes in der frühern Sprache der Philosophie auch nannte) — — in dem Wasser. Die Natur zeigte ihm dieses Element unter tausend Gestalten vor. Sie zeigte es ihm in den Wolken, in dem Thaue, in dem Nebel, in der Pflanze, u. s. f. Sie zeigte es ihm in der thierischen

schen Zeugung, — also auch in der Entstehung des Menschen. Wasser war ihm daher das Ur-Element, der allgemeine Lebensgeist, — das ursprüngliche Wesen, aus dem Alles hervorgieng, und in das Alles zurückkehrte.

Dem Anaximenes war das Wasser zum Grund-Element (zum absoluten Erklärungsgrund alles zu Erklärenden) — wie es scheint, nicht dünn, und umfassend genug. Er suchte, und fand daher sein erstes Wesen (sein Absolutes) in der **Luft**. Diese war ihm — wenn ich so sagen darf, zarter, und unendlicher, als das Wasser. Diese fand er in seinem ganzen Weltall. Aus dieser entstanden ihm durch Verdichtung alle die tausend festeren Wesen. In diese lösten sich ihm dieselben auch wieder auf. Selbst die Seele des Menschen, was konnte sie anders seyn, als Luft, da sie ja mit dem Odem ankömmt, und weggeht?

Pherecides fand selbst die Luft noch nicht fein, und unendlich genug — zum Ur-Element. Ueberdieß war ihm dieselbe auch zu wandelbar, und zu wenig lebendig, um aus ihr Dauer, und Leben ableiten zu können. Nun zeigte ihm aber die Erfahrung kein so brauchbares Element, als er nöthig hatte. Er ließ also der Armuth der Erfahrung durch die reichere Phantasie ein wenig zu Hülfe kommen, und so entstand ihm dann — — der **Aether**, als vorzüglichstes Urwesen. Allein da ihm dieses zu

unwan-

unwandelbar und rein war, als daß das Wandelbare, und ihm so Unähnliche daraus hervorgehen konnte, so sah er auch noch eine ewige Materie, und eine ewige Bewegung. Durch Hülfe der letzten durchdrang alsdann der Aether die erste, und gab ihr Gestalt, und Leben in zahllosen Abwechslungen und Graden.

An diesen verschiedenen Versuchen hatte aber zu sehr — entweder die bloße Empfindung, oder die bloße Einbildungskraft Antheil. Anaximander wagte sich weiter. Er ließ die höhere Denkkraft — (den Verstand im weitern Sinne) mehr daran Theil nehmen. Nach ihm fand man das Urwesen — nicht in der beschränkten Sphäre der Erfahrung, sondern erst auf einem höherm, auf einem idealen Standpunkte. Das Unbedingte konnte nähmlich nach ihm nur ein Unendliches in der Natur, die eine unaufhörliche Reihe vou Zeugungen ist, — es konnte also nicht diese oder jene bestimmte Materie, sondern nur die **Materie überhaupt** seyn. Aus dieser ewigen Materie überhaupt trennten sich durch eine gleich ewige Bewegung alle die besondern Materien, die uns erscheinen, ab, und verbanden sich untereinander. Die Gründe dieser Bewegung lagen in der Kälte, und Wärme, als in den Alles (vom Staubtheil bis zum Sonnensystem, vom Insekt bis zum Menschen) — erzeugenden Ursachen.

So

So ward, wie man sieht, Alles noch durch die äußere Natur erklärt. Selbst die innere — des Menschen ward nur für eine Wirkung der so oder anders bewegten Materie erklärt. Das reichte bey schärfern, und reichern Nachdenken nicht hin. Anaxagoras nahm daher in sein (alles erklärendes) Unbedingtes auch ein Merkmal der innern Menschen-Natur auf. Er sah das Urwesen in einem verständig bewegenden Aether. Die grosse Harmonie des Alls war ihm aus bloß mechanisch wirkenden Ursachen nicht begreiflich. Nur ein mit Verstand begabter Aether reichte ihm zur Erklärung hin. Dieser durchdrang alsdann Alles, denn er war feuriger Natur, und allumfassend, — und dieser gestaltete, und ordnete Alles, denn er hatte Vorstellungen von Schönheit und Zweckmäßigkeit. Mehr aber als gestalten und ordnen, — — nähmlich schaffen — konnte er auch nicht. Deßwegen war außer ihm — gleichfalls von Ewigkeit her — die Materie, welche aus unendlich kleinen Körperchen (Homoemerien) bestand, die von den aus ihnen entstehenden Dingen nur der Größe nach verschieden waren, und vom Aether nur in Bewegung gesetzt zu werden brauchen, um das zu bilden, was wirklich da ist.

Pythagoras ließ in seinem Unbedingten die Stelle des Verstandes durch etwas, das den Verstand so strenge fesselt, daß es ihn oft zu ersetzen

scheint, *) ersetzen — — nähmlich durch Zahlen. Er unterschied das Seyn vom Wirken, und glaubte für jedes ein eignes Unbedingtes nöthig zu haben, und da fand er es nun für das Erste — in den Zahlen, und nur für das Zweyte in dem Aether. Im Seyn traff er ja auf Harmonie. Harmonie gründet sich auf Verhältnisse. Diese aber sind Zahlen. Also wurden ihm die Zahlen — der Grund der Harmonie, und nicht etwa nur so, daß die Dinge bloß nach Zahlverhältnissen eingerichtet, sondern so, daß sie eigentlich selbst Zahlen waren. — Nun traff er aber auch neben dem Seyn ein Wirken an. — Wirken ist nicht begreiflich ohne Kraft, Kraft nicht — ohne ein kräftiges Wesen. Daher der Aether, der alles umgiebt, und durchdringt, sein letzter Grund des Wirkens (eine Art feuriger Gottheit) wurde.

Der Aufschwung über das bloße niedere Feld der Erfahrung — war nun geschehen. Allein er war noch

*) Der Mechanism der Mathematik ergreift manches Mahl selbst einen schwachen Kopf so fest, daß derselbe auf dem mathematischen Felde zu leisten im Stande wird, was er auf keinem andern im Stande ist. — Freylich muß dann doch immer einiger Kopf (einiger Verstand) da seyn, damit durch die Zahlen etwas Verständiges entstehe. Die Zahlen ganz allein bringen freylich nichts Verständiges hervor. Allein damahls verwechselte man den Verstand mit Zahlen — wie jetzt mit Bildern etc.

noch unsicher, und durch verschiedene Umgebungen, die man mitgenommen hatte, beschwert.

Xenophanes machte einen größern Versuch. Allein es wollte ihm damit nicht gelingen. Er schwang sich nur zu einer desto größern Ungewißheit empor. Er gieng von dem Begriffe der Zahlen weiter voran. Zahlen waren ihm nur Zeichen des Verstandes. Sah er also alles Seyn auf Zahlen beschränkt, so sah er alles nur auf den Verstand beschränkt. Es gab ihm also nur im Verstand ein Wirkliches (Reeles). Alles übrige war ihm Nichts. Ihm gab es daher überall nur Eines. Alles löste sich ihm in das Eine auf. Und so verschwand ihm dann die ganze Erkenntnißquelle. Er wußte von nichts, als von dem Einen (dem Verstande) von allem Anderen konnte er nur — meinen. Sollte auch ein Zufall die Wahrheit in seine Meinung werfen, so konnte er sich doch von ihrem Daseyn nicht überzeugen. Außer dem Einen war ihm nur noch die Verurtheilung der Menschheit — zum ewigen Meinen gewiß.

Parmenides milderte des Xenophanes Verdammungsurtheil zu einer so ungemeinen Ungewißheit dadurch, daß er es bloß auf die Sinnenwelt beschränkte. Nur diese enthält für uns bloße Täuschung. Die Denkkraft aber ist das wahre Wirkliche (Reele), also auch alles, was sie enthält, — also die ganze Verstandeswelt. Freylich fließen die Gegenstände dieser Welt in ein einziges Wirk-

liches zusammen. Dieses Eine ist aber der **reine feurige Aether**, der alles umgiebt, und durchdringt, sohin das ganze All mit Denkkraft belebt. Es biethen sich also dem Geiste des Menschen immerhin doch mehrere Wahrheiten zur Einsicht dar. Allein sie ergeben sich ihm nur nach großen Anstrengungen, und bey einem **reinen** Sinne dafür.

Durch diese Erhebung in das Spekulative fühlten sich Manche bald zu sehr den — Windstössen der Zweifeley ausgesetzt. Sie senkten sich also wieder mehr abwärts auf den Boden der Erfahrung, ohne sich deßwegen an denselben zu heften. **Empedokles** unterschied ein freyes oder in unsrer Willkühr befindliches, und ein nothwendiges, oder von der Natur durch Empfindung uns abgedrungenes Denken, — erklärte das erste für leer, und nur das zweyte für reel, — und erhielt also auf diese Art — wenigstens ein bedingt Gewißes. Das Unbedingte schloß sich alsdann bey Fortsetzung des ein Mahl betretenen Weges mittels einiger kleiner Phantasiespiele bald auch an. Es bestand in der einst **chaotischen Einheit aller Elemente**, die sich durch Hülfe der zurückstossenden Kraft (Feindschaft) von einander trennten, und die Welt bildeten, und durch Hülfe der anziehenden Kraft, (oder Freundschaft) sich wieder mit einander vereinigen, und die Welt zerstören. Es riß sich also z. B. ein Mahl das Feuer, ein anders Mahl die Luft von der ersten Urvereinigung los, und bewirkte da eine Verbindung dieser — dort — anderer

Elemen-

Elementartheile. Anfangs geschah alles ohne regelmäßige Wirksamkeit. Es entstanden Hälse ohne Köpfe und Rümpfe, menschliche Leiber mit thierischen Schädeln u. s. f. Endlich gelangte aber die Natur zu ordentlichern Fertigkeiten, und es kamen geregelte Wesen zum Vorschein.

Man war, wie aus diesem erhellt, immer noch nicht bey dem — alle befriedigenden Unbedingten. **Leucipp** glaubte den Erbfehler aller bisherigen Versuche darin zu finden, daß sie insgesammt einseitig waren, indem sie nähmlich entweder vom Empfinden allein, oder vom Denken allein ausgiengen. „Man muß von beyden zugleich ausgehen, wenn man glücklich seyn will" sagte er, und stellte als das — alle Welt Erklärende — die Atomen (unendlich kleine Körperchen sinnlich, und des Denkens fähig) — auf. Er ließ diese Atomen ewig seyn, und sich von Ewigkeit her bewegen, und so ward ihm sehr begreiflich, wie Alles entstanden sey, und wie wir von Allem wissen können; denn, setzte **Demokrit** noch bey, **unsere Seele ist ja aus allen Elementen zusammengesetzt.**

Protagoras erklärte sich auch für diese durch eine dritte Macht vermittelte Allianz des Empfindens, und Denkens zu Gunsten der Wahrheit, wußte aber doch bald — dem ersten wieder ein bedeutendes Uebergewicht über das letzte zu verschaffen. Eben weil er das Empfinden für unentbehrlich zum Auffinden des

Wahren

Wahren hielt, so folgerte er weiter, daß in den Empfindungen, und nur in ihnen Wahrheit sey, daß zwar auf diese Art dieselben Gegenstände verschiedenen Personen verschiedene Wahrheiten zeigen, daß aber dieses so seyn müsse, indem z. B. der Gesunde an den Dingen das finde, was diese einem Gesunden zeigen können, — indeß sie dem Kranken nur etwas anderes zu zeigen im Stande seyen, u. s. f. Es ist, war das Ende vom Ganzen, alles, was von irgend Wem empfunden wird, und was gar nicht empfunden werden kann, ist auch nicht.

War es bey so mannigfaltigen mißlungenen Versuchen, das Unbedingt Wahre zu finden, anders möglich, als an der Möglichkeit eines glücklichen Erfolges endlich ganz zu verzweifeln. Es standen daher mitunter wirklich bald solche Zweifler, solche Verzweifler an der Wahrheit auf, — wenigstens an derjenigen Wahrheit, die bloß durch den Kopf kommen soll. Zeno der Eleatiker schloß nähmlich so: In der Sinnenwelt herrscht nur Meinung, Täuschung. — Das einzig Wahre, unbedingt Wirkliche liegt als ein Unendliches außer der Sinnenwelt, ist uns also, die wir nur sinnlich beschränkte Eigenschaften (Prädikate) zu fassen im Stande sind, unzugänglich. Wir erkennen daher jenes Eine nicht, folglich überhaupt Nichts.

Heraklit schien einerseits diese traurige Verzweiflung an der Wahrheit in einige Hoffnung aufzulösen,

zulösen, begründete aber jene trostlose Aussicht nur wieder auf eine andere Art. Auch ihm war in der Sinnenwelt nur Täuschung, und das Wahre erst außer ihr. Und es schien, als wollte er eine Möglichkeit zur Erreichung desselben öffnen. Denn er behauptete, — in der Natur sey zwar **kein festes Seyn**, sondern ein **ewiges Werden**. Aber es liege dem stäten Fluße der Veränderungen doch ein bleibendes **Wesen** zum Grunde, das **Feuer**, das über die allgemeine Wandelbarkeit erhaben sey. Dieses Feuer erscheine im Menschen als **Vernunft**, und so könne sich dann der Mensch dem Wahren in dem Grade nähern, in welchem er sich von seiner besondern (individuelen) Menschheit los mache. Allein wer macht sich davon ganz los? Wer kann sich ganz losmachen? Die Wahrheit bleibt uns also verschlossen. Sie ist zwar, — aber nicht für uns.

Nun konnten aber nicht alle so gänzlich auf alle Wahrheit Verzicht thun. Auch hatten ja wohl die Zweifler selbst nur während ihren Spekulationen an der Wahrheit überhaupt verzweifelt. Im Leben, als handelnde Wesen, glaubten sie schon selbst wieder daran. Und dieß war dann auch die Seite, die man jetzt berührte, um eine neue, höhere, bisher nicht — wenigstens nicht sorgfältig genug — gesuchte Wahrheit erscheinen zu machen. Sokrates — — doch wer kennt diesen Weisen, und seine Verdienste um die Wahrheit nicht? Nun ward also die Philosophie vom Himmel (der Grübeley — oder des Forschens

schens ohne Rücksicht auf das Handeln) auf die Erde (in das thätige Menschenleben) herabgerufen. **Es ward ihr — ihr eigentlicher letzter Zweck — die wahre (vernünftige) Handlungsweise anzugeben, deutlich und bestimmt aufgestellt.** Es ward ihr gezeigt, daß sie nicht bloß unser Wissen, sondern durch das Wissen auch unser Wollen zur Wahrheit zu leiten habe.

Durch diesen wohlthätigen Anstoß gewann nun bald Alles auf dem philosophischen Gebiethe eine merklich andere, im Ganzen, und auf lange Zeit — freundlichere Gestalt. Selbst die Spekulation, wenn sie wieder in höherm Grade eintrat, erhob sich jetzt schöner, und segnender, als zuvor. Einige Weise beschränkten ihre Untersuchungen nach dem Rathe des Sokrates vor der Hand vorzugsweise nur auf die Bestimmung des wahren Zweckes unsers Daseyns, als desjenigen, was vor Allem zu Wissen nöthig, und möglich sey. Antisthenes fand diesen Zweck **in der Unabhängigkeit von Bedürfnissen**, begriff unter diesen Namen — Glückseligkeit, und erklärte daher die Tugend, als die Befreyerinn von äußern uns gebiethenden Mächten, für das große Mittel zu unserm Zwecke, also für das dem Weisen in aller Hinsicht (des Wissens, und des Thuns) nothwendigste. —

Was

Was Antisthenes in der freyen Entbehrung fand, das fand Aristipp in dem **freyen Genuße.** Ihm war der Mensch da, um froh zu seyn. Froh konnte er aber nach seiner Ueberzeugung nur dadurch werden, daß er das, was sich anbiethe, — doch nicht anders als mit Weisheit, — das ist, — als Herr des Genußes — — genieße.

Nahmen auf diese Art Einige der Weisen von dem Spekulativen stillschweigend — so gut als gar keine Notitz, so konnte das wieder nicht allgemein, und andauernd werden. Das Praktische ist zwar das Wichtigere, und in unserer innersten Natur gegründet. Allein das Intellektuele (also auch das Spekulative) ist ebenfalls wichtig, und ebenfalls nicht ohne Begründung in unsrer Natur. **Euklides** wagte schon wieder einen spekulativern Versuch. Er glaubte durch ihn entdeckt zu haben, **daß des Menschen Erkenntniß nur auf das Gute beschränkt sey, daß aber auch außer dem Guten überhaupt Nichts sey.** Dieses entgegen sey überall nur Eines. Es sey daher auch mit dem, was sonst Gott heiße, nur Eines. —

Pyrrho versuchte eine andere Art von Spekulation, nähmlich die entscheidende, durch welche **alle fernere bloße Spekulation abgeschnitten werden sollte.** Wir können nur auf dem moralischen Felde Gewißheit finden, behauptete er. Folglich ist all unser Anstrengen auf den übrigen

Feldern, auf dem intellektuelen sowohl, als auf dem sinnlichen eine verlorne Mühe, und wir handeln vernünftiger, wenn wir uns sicheren Gefühlen, als wenn wir uns trügerischen Kenntnissen überlassen.

Plato glaubte indeß doch wieder einen Weg in die höhern Regionen des Wissens entdeckt zu haben. Er sah in den Dingen der Sinnenwelt nur wiederstrahlende Merkmale der Ideen einer höhern geistigen Welt. Und so gieng ihm dann — in diesen Ideen ein neues Unbedingtes auf, nach welchem sich nicht nur unser Handeln ordnen, sondern aus welchem sich auch unser Wissen erklären ließ. Diese Ideen nähmlich, als die Urbilder ihrer Gegenstände sind uns — nach seiner Lehre — angebohren. Die Erfahrung regt sie zuerst in uns an. Ist aber die Vernunft, die der Sitz derselben ist, ein Mahl angeregt, so bewegt sie sich schon selbst in einem reinen, von der Erfahrung ganz unabhängigem Wissen weiter. Auf diesem Wege gelangt sie alsdann z. B. zu einem höchsten, gewaltigen, und weisen Wesen, das die Dinge übereinstimmend mit den Ideen formte. Woher sonst diese Uebereinstimmung? — — Auf diesem Wege gelangt sie — — zur Aufstellung der Philosophie als der eigentlichen Bestimmung des Menschen. Denn soll er sich nicht vom Boden der Sinnlichkeit losreissen, und dafür in höhern Regionen im Anschauen göttlicher Ideen leben?

Schweifte Plato zuweit in das Ideale (oder vielmehr in das Imaginäre) aus, so hielt sich Aristoteles wieder zu sehr an das Sinnliche. Ihm war gewißermassen wieder die **Erfahrung** die einzige (unmittelbare oder mittelbare) Quelle alles Erkennens. Ihm war wieder alles, was ist, nur durch Bewegung. Die bewegende Ursache war ihm aber nicht schlechthin Ursache, sondern hieng selbst wieder von einer vorgehenden, und diese abermahl von einer frühern ab u. s. f., bis er zur ersten **unbedingten** Ursache kam, die nichts weiteres, als sich selbst, mehr voraussetzte. Die bewegenden Ursachen waren übrigens überhaupt von doppelter Art, — entweder nothwendige, bloß abhängige, oder freye, selbstständige (Entelechien). Die oberste Ursache mußte von der ersten Art seyn, und zwar im höchsten vollkommensten Grade, eine Entelechie von reiner Vernunft, derer Wirken ein bloßes Denken, und derer bloßes Denken ein Wirken war.

Epikur beschränkte die sinnliche Erkenntnißquelle eigentlich gar nur auf die **Empfindung des Angenehmen und Unangenehmen**. Er sprach zwar auch über die Entstehung der Welt, ließ aber alles so ziemlich obenhin durch das **Ungefähr** entstehen. Dieses hatte nähmlich nach manchen vergeblichen Würfen endlich ein Mahl auch denjenigen Wurf mit den Atomen gethan, durch welchen das gegenwärtige All zum Vorschein kam. Die Harmonie des Ganzen zu weise aufgestellten Zwecken war ihm

also eine Chimäre. Er kannte keinen andern Zweck, als den Genuß, den der Trieb in jedes Menschen Brust legte, — und keine andere Harmonie in dem Universum, als die vernünftige Anordnung der menschlichen Handlungen zur Erreichung dieses Zweckes — also — als die Weisheit in diesem Genuße.

Zeno (der Stoiker) nahm auch den Genuß — die Glückseligkeit als den höchsten, und gewißesten Zweck an. Allein er fand diesen Genuß — — nur in der **Tugend**. — Ihm entstand also alle Wahrheit aus der Tugend. Nur dasjenige, was sich auf dieses Allerreelste gründete, war ihm reel. Ihm war daher auch ein erstes bildendes, mit, und zu Absichten bildendes Prinzip ein **Gott** — wirklich. Dieses Wesen war ihm zwar feuriger Natur, folglich körperlich, aber doch auch lebend, empfindend, denkend.

War man mit allen diesen Versuchen, welche man mittels der Sinne, oder mittels des darauf sich stützenden Verstandes, oder mittels der bloßen sich selbst überlassenen Vernunft, anstellte, nie ganz am Ziele, so wandte man sich anderseits an die Einbildungskraft, um auf ihren gewaltigern Schwingen neue mächtigere Versuche zu wagen. Es entstand die Gnosis (die gnostische Philosophie). Nach dieser war — ein **Gott**, und außer ihm — so ewig, als er — eine **Materie**, in welcher der Grund alles Uebels, wie in ihm der Grund alles Guten lag. Dieser Gott erfüllte ursprünglich als ein rein-

stes

stes Licht ganz allein einen unermeßlichen Raum, Pleroma genannt. Nachdem er eine unendliche Zeit hindurch höchst ruhig und selig gelebt hatte, erzeugte er ein Mahl zwey Wesen, die ihm selbst höchst ähnlich, aber von verschiedenem Geschlechte waren. Nun war der Bildung des Weltalls schon der erste Anstoß gegeben. Es erfolgten jetzt viele neue Zeugungen aus dieser ersten. Die dadurch entstandenen Wesen waren insgesammt über Zeit, und Wechsel erhaben, und hießen deßwegen Aeonen. Sie waren aber nicht alle über die Leidenschaften erhaben. Einem dieser Aeonen fiel es ein, die außer dem Lichtraume befindliche, und sich höchst verwirrt bewegende Materie — in Ordnung zu bringen, — d. i. die Welt zu bauen, — und sich alsdann von den Bewohnern derselben göttliche Ehre erweisen zu lassen. Er brachte es zu Stande. Er zwang Seelen, die zum Theile Ausflüße der Gottheit waren, in Körper, d. i. in Bande von Materie, und er als bloßer Weltbaumeister (Demiurg) ward verehrt, wie Gott. — Aus dieser ungleichartigen Zusammensetzung des Menschen mußte in demselben nothwendig ein Streit entstehen. Wer nun seinem bessern Theile nachgiebt, den Demiurg verachtet, und nur Gott ehrt, der erhebt sich gleich — nach dem Tode — in das Pleroma. Wer dieses nicht thut, der wandert so lange von Körper in Körper, bis er auch zum wahren Gottesdienste erwacht. Endlich aber siegt doch Gott im Ganzen, und zerstört die Welt, worauf die vorige Ruhe entsteht,

steht, indem alle Geister mit ihm in dem Pleroma vereinigt in seliger Ewigkeit fortregieren.

Im Neuplatonism herrschte ebenfalls die Einbildungskraft vor — nur auf eine andere Art. Amonius Sakkas, der Begründer desselben, faßte den Gedanken, alle Philosophien, und alle Religionen, die ja innerlich ohnehin schon miteinander einig seyen, auch äußerlich — durch eine wahre Erklärung ihrer verschiedenen Ausdrücke — miteinander zu vereinigen. Er gieng zu diesem Zwecke vor allem an eine Verschmelzung derjenigen beyden Arten von Philosophie, in welchen sich seine Einbildungskraft am ungehindertsten fühlte, — der egyptischen, und der platonischen. Er sah also die Welt, und Gott als Ein Ding, sah daher die Welt als ewig, wie Gott, und sah dann doch auch wieder einen Unterschied zwischen beyden, indem er die Welt durch Dämonen regiert erblickte, was er in Gott nicht erblicken konnte. Mit diesen und dergleichen egyptischen Gesichtern giengen ihm dann auch manche, aber freylich ziemlich entstellte, platonische auf. Natürlich waren hernach leicht noch die wichtigsten Erscheinungen aller übrigen Schulen auch in dem allgemeinen Traum aufgenommen, und eben so natürlich schloß sich am Ende an eine so phantasiereiche Dingenlehre eine nicht weniger phantasiereiche Sittenlehre an. Das Volk nähmlich durfte zwar nach ihm noch der Natur und ihrer Bestimmung huldigen. Allein der Weise sollte es anders mit sich halten.

Dieser

Dieser sollte den der Freyheit hinderlichen Leib durch Hunger, Durst und verschiedene andere Qualen entkräften, damit sich der Geist desto leichter zu dem Gott, aus dem er gebohren ist, erschwinge, und sich schon während dieses Lebens mit demselben vereinige. Verlor der Weise dadurch auf der einen Seite an gemeinem Lebensgenuße, so ward ihm auf einer andern ein ungemeiner angebothen. Es stand nähmlich die berüchtigte Kunst — Theurgie mit Namen — bereit, welche die Phantasie so reinigte, daß man im Stande wurde, Dämonen zu sehen, und — — durch dieselben — Wunder zu thun.

Die Skolastiker hatten sich eine Philosophie ohne Philosophie zu schaffen gewußt, — und in soferne immerhin einen neuen Weg auf dem philosophischen Gebiethe eingeschlagen, als sie den letzten **Zweck unsers** (theoretischen) **Vernunftgebrauchs in diesen Gebrauch selbst** setzten. — Vor ihnen war man immer der Meynung, es müße sich durch unser Denken endlich etwas bestimmen lassen, entweder das, was man wissen könne, oder dieses, daß man Nichts wissen könne. Man gebrauchte also seine Denkkraft um unsrer letzten Gewißheit, oder wenigstens unserer gänzlichen Ungewißheit — gewiß zu werden. Die Schule nennt diesen Vernunftgebrauch den materielen; denn es soll durch ihn ein Etwas, ein gewißer Stoff (eine Materie) ausgemittelt werden. Ganz anders verfuhren die Skolastiker. Diese wollten durch ihr Denken

(eigent-

(eigentlich Disputiren) nichts mehr über ihr letztes Wissen, wodurch alles übrige begründet wird, bestimmen. Dieses war ihnen schon anderweitig bestimmt. Sie hatten eine Offenbarung, und — — den Aristoteles, die sie zwar beyde nicht verstanden, worin sie aber doch alle Wahrheit schon vollendet fanden. Wenn sie also fernerhin noch dachten, so geschah es bloß, um zu denken. Sie dachten, um mit Gedanken zu spielen. Es war daher auch nicht das Reich der Wirklichkeiten, sondern meistentheils der bloßen Möglichkeiten, worin sie sich auf ihren Spitzfindigkeiten herumtummelten. Schien es ja manches Mahl, als wollten sie durch ihre Grübeleyen auch etwas Wirkliches bestimmen, so waren es im Grunde doch immer nur logische Wirklichkeiten (Verhältnisse von Begriffen, nicht von Sachen) was dadurch bestimmt wurde. Die Schule heißt diesen Vernunftgebrauch — Formel; denn es handelt sich bey ihm um keinen Stoff, sondern nur um die Form des Denkens. Man hütet sich bey ihm vor Widersprüchen, und hat alsdann die Hauptsache abgethan. Ob außer den *Widersprüchen* der *Gedanken* nicht etwa noch ein *Widerstreit* der *Sachen* statt haben könne, das beunruhigt einen solchen Denker nicht.

Der bloß formele Vernunftgebrauch — das Denken um des Denkens willen — befriedigt nicht. Daher hatten aber auch die doch völlig befriedigten Skolastiker ihre Befriedigung, wie wir hörten, anderswo her. Sie hatten sie durch ein bloßes Glau-

ben — an die Bibel, und an den Aristoteles, — folglich als Geschenk von außen. Man kann sie aber andauernd nur durch ein Wissen — als selbst erworbenes Gut — von innen haben. Der skolastische Schlaf (denn die während dieses Zeitraums erschienene Thätigkeit — war doch nur Träumerey) — mußte endlich ein Mahl aufhören. **Bako** sprach wieder das erste große Wort zu Gunsten des Denkens um des Wissens willen, (und nicht um des bloßen Spielens mit Gedanken). Er that in gewisser Hinsicht das gegen die Skolastiker, was Sokrates gegen die Sophisten gethan hatte. Er bannte die in müßigen (und oft verderblichen) Spekulationen schwärmende Denkkraft wieder in das Leben unter Menschen herab. Nur geschah dieses Mahl der entzaubernde Zug auf das intellektuele Feld hin, wie er durch Sokrates auf das moralische geschehen war. Der Anstoß galt also dieses Mahl mehr den (ohnehin schon sehr geübten) Kopf, als das (noch nicht sehr glücklich geübte) Herz.*) Bako rief die Forscher nach Wahrheit auf den Weg der Erfahrung zurück, den sie beynahe ganz verlassen hatten. Er ermunterte sie, der Natur die Wahrheit durch Beobachtung abzulauschen, und, wenn auf diese Art

nichts

---

*) Dürfte nicht darin die erste deutliche Ursache des nachmaligen (und gegenwärtig noch herrschenden) Uebergewichts des Kopfs über das Herz — liegen? —

nichts zu erhalten seyn sollte, durch Versuche abzuzwingen. Er hinderte sie alsdann auch nicht, noch weiter zu gehen, und sich mit ihren Gedanken auch über die Natur zu erheben, — wenn sie sich dadurch nur nicht abhalten lassen würden, vor Allem in der Natur gehörig fortzuschreiten. Er wollte eigentlich auf den Unterschied zwischen Physik, und Metaphysik aufmerksam machen, die Rechte der ersten gegen die Anmaßungen der letzten sichern, und dadurch selbst dieser statt einer unfruchtbaren, und prekären Despotie eine belebende, und dauerhafte Herrschaft retten. Er befaßte sich also weniger mit der Aufstellung der Urgewißheit selbst, als mit der Einleitung derselben durch recht viele abgeleitete. Nach ihm sollte man lieber von Unten — an der Hand der Thatsachen — zur Wahrheit hinaufsteigen, — als sich von Oben in irgend einem Einfalle auf dieselbe herablassen wollen.

Dadurch ward nun im Gebiethe der Philosophie doch wieder ein Mahl das — Wahrheitsuchende — (materiele) Denken statt des spielenden angeregt, — und auf eine — im Ganzen gründlichere, also festere Art, als jemahls zuvor. Man näherte sich nun auch der Wahrheit wirklich zusehends, — allein vor der Hand freylich nur in ihren niedrigern Regionen, also nur — der bedingten Wahrheit. Nur in Rücksicht dieser, vereinigte man sich immer mehr. In Rücksicht der unbedingten (absoluten) konnte man sich auch jetzt noch nicht vereinigen.

Hobbes beschränkte die Wahrheit (das Reele) wieder ganz auf die **Erfahrung** allein. Ihm war wieder nichts wirklich, was nicht gesehen, gehört, gegriffen, oder wenigstens unmittelbar aus den Lieferungen dieser körperlichen Sinne erschlossen werden konnte. Ihm war es daher wieder ganz unentschieden, ob die Welt ewig, oder zeitlich sey, u. d. gl. Ihm war es wieder sehr unphilosophisch gedacht, nach einer ersten Ursache (Gott) zu fragen u. s. f.

Eine solche bloß auf Erfahrung durch die äussern Sinne beschränkte Wahrheit kann aber ein Mahl nicht ganz, und immer befriedigen. Erfahrung verschafft nie Allgemeinheit, und Nothwendigkeit, — unentbehrliche Erfordernisse des Absoluten. „Es muß also eine Erkenntnißquelle der Wahrheit auch aus bloßen Begriffen geben" behauptete nun Deskartes. — „Alles, was ich deutlich denken kann, das ist auch wahr (reel)." So entstand sein *cogito, ergo sum.* Wie aber die Dinge mit den Begriffen davon übereinstimmen, fand er dadurch sehr begreiflich, weil ja das Erkenntnißvermögen von Gott, dem Wahrhaftigen ist, der nicht trügen kann, und auf den doch die Schuld des Truges fallen müßte, wenn wir uns auch bey einem richtigen Gebrauche der von ihm erhaltenen Kräfte doch täuschen würden. Gott mußte also unser Erkenntnißvermögen schon so eingerichtet haben, daß es uns die Dinge zeigt, wie sie sind. Dieses zum Grunde gelegt, ward die Beschaffenheit der Gegenstände in und außer uns eben

sobald

sobald aufgefunden, als die Beschaffenheit unsers Gedankensystems deutlich aufgefaßt war.

Allein auf demselben Grunde baute auch Spinoza — bald ein ganz anderes System auf. Er stützte sein Gebäude vorzüglich auf den Begriff „Substanz". Ist Substanz, behauptete er, dasjenige, was in sich selbst ist, was also durch sich selbst allein gedacht werden kann, so giebt es, wie man einsieht, nur Eine Substanz. Diese muß aber eben, weil sie Substanz ist, nothwendig unendlich seyn; denn nur so kann sie durch sich selbst gedacht werden. Es ist daher überhaupt nichts außer ihr, sondern alles nur an ihr. Alle denkenden, und ausgedehnten Wesen sind nur Veränderungen (Modifikationen) von ihr — der unendlich denkenden und ausgedehnten. — Mit andern Worten: „Gott und die Welt sind Eins."

Der Gang, den Spinoza eingeschlagen hatte, schien so richtig angetreten, und war so folgerecht fortgesetzt worden, und hatte doch zu ungeheuren Resultaten geführt. Was war natürlicher, als daß endlich der Gedanke sich meldete — ehe man sich den Flügeln der Begriffe überließ, zuvor die Kräfte derselben zu untersuchen, um dann berechnen zu können, wie weit sie uns sicher zu tragen im Stande seyen? Ein Versuch einer solchen Untersuchung mußte daher sehr willkommen seyn. Loke unternahm einen. Er glaubte, entdeckt zu haben, daß alle unsere

Begriffe

Begriffe nur durch die Sinne (durch die äußern, und durch den innern) entstehen, daß unser Geist eine leere Tafel sey, die erst von der Natur außer ihr — mehr oder weniger — vollgeschrieben werde, daß also alle Begriffe von nicht sinnlichen Gegenständen, und Eigenschaften — leere Hirngespinste seyen. — Dadurch schien nun die schon öfters versuchte, aber meistens bloß behauptete, und nicht bewiesene Beschränkung unsers Wissens auf die bloße Erfahrung — auch begründet, also bewiesen zu seyn.

Allein der neue Beweis bewirkte nicht lange — ungestörte Ueberzeugung. Das in uns vorhandene Bedürfniß, mehr zu wissen, als uns die Erfahrung sagen kann, überwältigte ihn bald wieder. Man huldigte lieber Leibnitzens Philosophie, welche wieder eine Aussicht auf dieses Mehrere öffnete. Nach der Lehre dieses großen Deutschen bestand das All aus lauter einfachen und vorstellenden Kräften — welche Monaden hießen, und in welchen sich dieses All, wie in Spiegeln abdrückte. Für die Richtigkeit des Abbildes — d. i. für die Uebereinstimmung der Kopie mit dem Originale bürgte eine von Gott selbst eingeleitete (prästabilirte) Harmonie.

Das neue Gebäude erhob sich nun zwar wieder über die gemeine Höhe der Erfahrung. Allein gerade das, um was es sich darüber erhob, ward bey näherer Prüfung auch wieder — als blos schwebend — folglich

folglich ohne die Sicherheit eines stützenden Grundes befunden. Hume sprach den Mangel dieses Grundes, sowohl gegen das leibnitzische, als gegen alle frühere Lehrgebäude der Philosophie überhaupt — endlich ein Mahl deutlich und bestimmt aus. Er fragte nach dem Rechte, mit welchem man voraussetzen könne, daß unseren Vorstellungen überhaupt Gegenstände entsprechen. Er fragte also nach der Befugniß, die man habe, über das Vorstellen, das doch bloß Etwas in uns Vorhandenes sey, hinauszugehen, und zu behaupten, daß auch außer demselben Etwas so beschaffenes, wie es von der Vorstellung angegeben werde, vorhanden sey. Er fragte z. B. Was berechtigt euch zu sagen? „Jede Wirkung muß eine Ursache haben." — Ihr dürft ja mehr nicht sagen, als: „Wir müssen zu jeder Wirkung eine Ursache denken." Oder vielmehr gar nur: „Wir sind gewohnt, zu jeder Wirkung eine Ursache zu denken."

Nun war eine neue — gewaltige — Epoche in dem Reiche der Philosophie reif. Hume hatte den Erbfehler aller philosophischen Versuche ausgesprochen, — nähmlich die angenommene und nicht erwiesene Voraussetzung, daß unsern Vorstellungen Gegenstände entsprechen. Dadurch war über alle Philosophie, wenigstens, wie sie bis dahin gewesen war, das Urtheil der Verwerfung gesprochen. — War keine Rettung mehr dagegen zu hoffen?

Kant sah noch eine, aber freylich auf einem ganz ungewöhnlichen Wege. Bisher hatte man immer angenommen (als verstünde es sich von selbst) — daß sich unsere Vorstellungen nach den Gegenständen richten. Und es wollte mit unserer Ueberzeugung nie recht vorwärts. Kant dachte, ob es denn nicht möglich wäre, daß sich die Gegenstände nach unsern Vorstellungen richten. — Welcher große, glückliche Gedanke! Es war ja auffallend einleuchtend, daß die Dinge uns ganz anders erscheinen müßten, wenn unsere Art, sie zu sehen, ganz anders eingerichtet wäre. Er rieth also, vor allem diese Art, zu sehen, der Prüfung zu unterwerfen. Was Loke eigentlich unter der alten Voraussetzung auf dem alten Wege der Erfahrung und nur in Rücksicht eines Theils unserer Erkenntniß-Art zu unternehmen vorschlug, das schlug Kant unter einer ganz neuen Voraussetzung auf einem neuen Wege der Spekulation in Rücksicht unserer ganzen Erkenntniß-Art vor. Jener wich von dem alten Glauben nicht ab, daß sich unsere Vorstellungen in ihre Gegenstände fügen müssen; dieser, hörten wir, wagte eine ganz entgegengesetzte Vermuthung. Jener suchte in den Ereugnissen, die ihm die Beobachtung darboth; — dieser wollte durch Spekulation in die Natur der Sache selbst eindringen. Jener beschränkte seine Untersuchung bloß auf die Begriffe, dieser verlangte sie auf das ganze Erkenntnißvermögen ausgedehnt. Schon der Gedanke dieser Forderung einer gründlichen, und vollständigen Prüfung unsers gesammten Erkenntnißvermögens zur

Auf-

Auffindung eines bisher noch nie betrettenen Weges zur Wahrheit war groß. Kant stellte aber nicht nur diese Forderung, sondern auch schon einige Befriedigung derselben auf. Er untersuchte unser Erkenntnißvermögen, und es ergab sich ihm das Resultat, daß wir an den Dingen nur das zu erkennen im Stande seyen, was sie für uns sind. Nach ihm beschränkte sich also unser Wissen nur auf die Erscheinung von übrigens (nämlich außer der Erscheinung) unbekannten Wesen. Will das Wissen über die Erscheinung hinaus, so verändert es sich nach ihm — auf dem moralischen und religiösen Felde — in ein Glauben, (was unter der Bedingung wirklich vorhandener Moralität so überzeugend als ein Wissen — ja ein wahres — aber freylich durch den Zustand des Menschen bedingtes — Wissen selbst ist) — — auf dem intellektuelen Felde aber in ein bloßes Meinen.

Kants Lehre war also Idealism. Sie erklärte die Wesen, in soferne sie uns erscheinen, — also das ganze All, oder die ganze Natur im weiten Sinne, in soferne sie uns diese, und keine andere Natur ist, für eine Wirkung der Organisation unsers Erkenntnißvermögens. Sie nannte sich aber, weil sie diese Erklärung aus der Untersuchung (Kritik) des Erkenntnißvermögens selbst nahm, kritischen, oder auch, weil sie sich dadurch über die bloße Erfahrung erhob, transscendentalen Idealism.

Auch diese Lehre befriedigte bald wieder Einige nicht. Es ward durch sie zwar erklärt, wie man zur Kenntniß der Beschaffenheit der Wesen, — aber nicht, wie man zur Kenntniß ihres Daseyns kommt. Fichte wollte auch dieses erklären. Es hatte zwar auch Kant schon einen Beweis über das Daseyn der Dinge geliefert. Allein dieser genügte nicht allgemein. Fichte gieng daher einen Schritt weiter, und erklärte nicht nur die Beschaffenheit, sondern auch das Daseyn der Dinge, in soferne dieselben für uns da sind, und in soferne sie von unserm Wissen erreicht werden können, für eine Wirkung unsers Erkenntnißvermögens. Das Erkenntnißvermögen (oder auch das Ich) giebt nach ihm, — allem, was in und außer demselben ist, — nicht nur die Gestalt, mit der es uns erscheint, sondern auch die Existenz, in der es uns vorkommt — — aber freylich die letzte wie die erste nur in soferne, als es uns und unser Wissen betrifft. Nach ihm ist daher unser ganzes Wissen nur ein Träumen in einem vollkommnern Grade, — ein Träumen nach ordentlichern, mehr miteinander übereinstimmenden Gesetzen. Die Traumwelt existirt, — und existirt so, wie sie ist, nur durch — aber auch nur für den Träumenden. Eben so existirt die wirkliche Welt — nach Fichte — nur durch — aber ebenfalls nur für den Wissenden. — Auf diese Weise hatte nun aber Fichte zu viel genommen, um — vor dem Publikum, und — — vor sich selbst — Gehör zu finden. Er gab also mit der andern

Hand, was er mit der ersten genommen hatte. Er stellte durch das Glauben wieder her, was er durch das Wissen zerstört hatte. „Es ist eine Stimme in uns, sagte er, welche uns so zu handeln gebiethet, als wäre die ideele Welt wirklich. Diese Stimme täuscht nicht. Ihr Ausspruch ist so gewiß, als unser Bewußtseyn selbst. Die ohne Rücksicht auf diesen Ausspruch — für uns nur ideele Welt, wird uns daher unter dieser Rücksicht — eine wirkliche."

Es standen aber ausser Fichten — in unsern Tagen noch viele andere Männer theils innerhalb, theils außerhalb dem kritischen Gebiethe auf, welche die immer noch nicht ganz befriedigend gelößte Aufgabe der Philosophie zu lösen suchten. — **Reinhold**, dem damals Kants Kritik zwar noch Wahrheit enthielt, aber nur einleitende, der also in dem, was Kant geleistet hatte, zwar Wirklichkeit (Realität), aber nur diejenige erblickte, wodurch die eigentliche höchste erst gefunden werden sollte, — suchte nun das Gebäude selbst aufzuführen, wozu er das Gerüst vorfand. Er suchte für die theoretische (denkende) und praktische (handelnde) Vernunft die gemeinschaftliche Wurzel auf, fand sie in dem **Bewußtseyn überhaupt**, leitete nun aus dem unmittelbar durch Reflexion über das Bewußtseyn entstandenen Begriffe eine Theorie des **Vorstellungsvermögens** ab, und stellte sie als diejenige ganz befriedigende Philosophie auf, wozu Kant die Einleitung aufgestellt hatte.

hatte. — — Jakobi — im Wesentlichsten — mehr dem Buchstaben, als dem Geiste nach — von Kant *) verschieden, wies auf den Wohnsitz des Wahren als auf einen der Wissenschaft überhaupt unzugänglichen Ort hin. Ihm lag das Wahre höher, und in lebendigeren Regionen, als daß es von dem bloßen kalten Systeme erreicht werden konnte. Ihm war also Philosophie nicht Wissenschaft des allgemeingültigen Urwahren, sondern nur der in Begriff, und Ausdruck gebrachte Geist eines individuelen Lebens. — Salat gab für alle Philosophie den moralischen Grund und Boden als den einzig ächten an, auf welchem sie allein gedeihen könne. Er fand das Unbedingte (Absolut-Wahre) — nur im Sittlichen. Ihm gieng also der Philosoph (sonst der wahre Philosoph genannt — im Gegensatze mit dem Sophisten) — nur aus dem sittlich guten Menschen hervor. — Krug zeigte, daß man zur festen Begründung unserer philosophischen Ueberzeugungen weder vom Wissen zum Seyn, noch vom Seyn zum Wissen, sondern von der unerklärlichen Verbindung (Synthes) beyder in unserm Bewußtseyn ausgehen müsse. — —

Bouter-

*) Vor welchem — er schon aufgetreten war, und mit welchem er wieder auftrat.

Bouterweck stellte in seiner Apodiktik eine Wissenschaft einer **spekulativen Resignation** auf, indem er darzuthun suchte, daß die Aufgabe – der Erklärung des Seyns überhaupt — unauflösbar sey. — — **Herder**, und **Meiners** leiteten unser gesammtes Wissen wieder **bloß aus der Erfahrung ab**. — Abicht behauptete, es sey zweifelhaft, ob unsere Erkenntnisse überhaupt eine Bedeutung in Rücksicht der Gegenstände (also objektive Bedeutung) haben. Nur so viel sey gewiß, daß sie in Rücksicht unser eine Bedeutung (subjektive Bedeutung) haben. — — **Bardili** fand indeß sogar auf (wenigstens wie er sagte) ganz unkritischem und doch bloß spekulativem Boden wieder objektive, — die Gegenstände selbst betreffende — Bedeutung für unser Wissen. Er gieng dazu von dem Begriffe des **Denkens überhaupt**, und insbesondere des **angewandten Denkens** aus. Jenes als ursprünglich reines Denken war ihm nichts anders, als die unendliche Wiederholbarkeit von Einem und Ebendemselben als Einem, und Ebendemselben in Einem und Ebendemselben, durch Eines und Ebendasselbe. — Dieses, nähmlich das angewandte Denken, war ihm die Aeußerung des reinen, also das Uebergehen desselben von Innen nach Außen. — Das erste oder reine Denken ist sammt seinen Gesetzen — an sich vorhanden, und setzt in soferne nichts als sich voraus; denn brauchte es für sich noch mehr als sich, so wäre es schon nicht mehr reines Denken (wie das Rechnen

als

als solches nur sich selbst nöthig hat). — Das zweyte aber, oder das angewandte Denken braucht auch noch etwas außer sich — einen Stoff — sonst wäre dasselbe kein angewandtes, sondern nur wieder ein reines Denken. (So braucht das Berechnen auch eine zu berechnende Materie). Es ist daher so gewiß Etwas außer dem Denken, als das Denken, selbst ist, — und der Karakter dieses Etwas ist — Verschiedenheit (Diversität) wie der Karakter des ihm entgegengesetzten Denkens Einerleyheit (Identität) ist. — Rükert und Weiß riethen zu einer durchaus praktischen Philosophie, indem alles Theoretisiren überhaupt Thorheit, und die Einschränkung auf das Praktische allein — Weisheit sey. — Schulze glaubte den Erbfehler aller Spekulation in dem Versuche zu finden, Dinge, die jenseits des Bewußtseyns liegen, erkennen zu wollen. Er erklärte alle diese Erkenntnisse für Hirngespinnste, beschränkte alle Gewißheit bloß auf das Bewußtseyn, und stellte auf diese Art neuerdings einen die Spekulation anfeindenden Sceptizism auf.

Ob es außer diesen — auch zwey anderen Herren wirklich Ernst mit ihren — dem Publikum mitgetheilten — Untersuchungen war, wollen wir indeß unentschieden lassen. Genug! Sie theilten die Resultate ihrer Untersuchungen wenigstens im Tone des Ernstes mit. Wer weiß, ob sie nicht doch noch Proseliten machen? — Wir leben sehr wunderreiche

Zeiten

Zeiten. — Ich habe hier die Verfasser der Allwissenschaftslehre, und der Archimetrie im Sinne. — Der Verfasser der ersten — (Werneburg) meint, man müsse weder vom Ich an sich, noch vom Ding an sich, sondern von beyden zugleich ausgehen, indem beyde in und außer dem Bewußtseyn immer verbunden seyen. Man müße also keine erste Einheit (Ich — oder Ding) sondern eine Zweyheit darthun, (konstruiren) nähmlich entweder ein Ich Du (Intelligenz) — oder ein Du Ich (Ding) — alles beruhe daher auf den Grundsätzen: Ich bin nicht Du, weil, und in wiefern Du nicht Ich bist. — — Du bist nicht Ich, weil, und in wiefern Ich nicht Du bin. — — Ich bin Ich, weil, und in wiefern Du — Du bist, u. s. f. — — Der Verfasser der Archimetrie (ein Ungenannter) erklärt, daß die Gelehrtenwelt bisher soviel möglich ohne Sinn war, und daß es daher überhaupt noch keine Theologie, Jurisprudenz, Medizin, und Philosophie gab. Alle Lehre auf dem ganzen weiten Erdboden sey immer noch nichts anders als eine organisirte, und der gesammten Menschheit inokulirte Dummheit gewesen, — welcher er nun abzuhelfen gekommen sey. — Und die Mittel zu diesem großen Erlösungs-Werke? — — Diese sind: **Man denke sich das Wahre als ein Quantum, — und die Wahrheit (in jedem Urtheile) als ein Tantum.** — Es kann nicht fehlen. Man muß auf diesem von der Mathematik selbst gebahn-

ten

ten Wege — zur Freyheit vom Irrthume — zur Gewißheit kommen.

Allein den gewaltigsten von allen Versuchen wagte Schelling. — Und diesen wollen wir nun ausführlicher betrachten.

Erste Regung der allerneuesten Philosophie.

II.

Sie sieht sich nach einem ganz neuen obersten Punkte um.

Die verschiedenen philosophischen Versuche hatten bis auf die neueste Zeit her unter andern wenigstens auch dieses bewirkt, daß die eigentliche Aufgabe der Philosophie, — wenn gleich nicht ganz gelöset, doch immer mehr bestimmt wurde. Was man einst nur ahnte, nachher nur fühlte, späterhin nur verworren einzusehen anfieng, — das sah man nun immer deutlicher ein, — um was es nähmlich den philosophischen Untersuchungen eigentlich zu thun sey. Es sollte der Urgrund alles Wissens und alles Seyns angegeben, also alles Wissen, und alles Seyn er-erklärt, — es sollte daher alles in dem Bewußtseyn vorkom-

vorkommende Mannigfaltige unter eine erste Einheit gebracht, und so durch die Erklärung des Bewußtseyns — alles Uebrige erklärt, oder es sollte wenigstens die Unmöglichkeit einer solchen Erklärung nachgewiesen werden.

Aus diesem ergiebt sich eine Eintheilung der verschiedenen Versuche in verschiedene Klassen. Sie zerfallen, wie man sieht, vor allem in erklärende, und — auf Erklärung Verzicht leistende, Versuche. Der Karakter der ersten bestand im Behaupten, — der — der zweyten im Bezweifeln. Man begriff also jene unter dem allgemeinen Ausdrucke: — Dogmatism, (im weiten Sinne) — diese — unter: Sceptizism.

Die dogmatischen Versuche weichen wieder sehr von einander ab. Einst wurden sie ohne alle vorhergehende Prüfung der versuchenden Kräfte unternommen, und lieferten also nichts weiters, als einen unkritischen, folglich unsichern Dogmatism, oder bloßen Dogmaticism. Jetzt sucht man die Kräfte zuvor (wenigstens einigermaßen) zu prüfen, ehe man sie anwendet. Der Geist der Kritik hat sogar seine Feinde — mehr oder weniger — angehaucht. Selbst z. B. (der antikantische Denker) Bardili frägt: Was heißt denken? — Jetzt wird also an einem kritischen Dogmatism gearbeitet.

Die

Die dogmatischen Versuche beyder Art unterscheiden sich aber auch noch in anderer Hinsicht. Die Erklärung, die sie liefern wollten, konnte nur dann befriedigend ausfallen, wenn sie alles Verschiedene aus einer Einheit abgeleitet haben würden. Nun kommt aber im Bewußtseyn eine Entgegensetzung vor, welche sich schwer aufheben zu lassen scheint. Es kommt in ihm ein Wissen von einem Seyn, also ein Ideeles und ein Reeles vor. Wie sollten diese beyden miteinander vereinigt werden? Man versuchte allerley Arten von Vereinigung. Sie können aber insgesammt auf zwey Hauptarten gebracht werden, welchen sich alle — mehr oder weniger — näherten. *) Man leitete entweder das Wissen vom Seyn, oder das Seyn vom Wissen ab. Man sagte: „Es ist Etwas, und durch dieses Etwas entsteht ein Wissen," — oder man sagte: „Es giebt ein Wissen, und durch dieses Wissen entsteht ein Seyn." Man erklärte also das Ideele durch das Reele, oder das Reele durch das Ideele. Der Dogmatism (der unkritische, wie der kritische) war entweder Realism, oder Idealism.

Beyde

*) Ueberhaupt erschöpfte keiner der verschiedenen Versuche den Karakter, dem er nachstrebte, ganz. Wo war z. B. der Dogmatism, der nur behauptete, und nichts bezweifelte? Wo der Scepticism, der nur bezweifelte, und nichts behauptete (selbst seinen Zweifel nicht) u. s. f.

Beyde Arten theilten sich wieder in Unterarten. Der Realism stellte sein erstes Etwas entweder als an und für sich nicht denkend, — als Materie — auf, und ließ das Denken (Wissen) erst als Wirkung einer gewißen Organisation, Bewegung u. dgl. entstehen, — oder er stellte dieses Etwas selbst schon als denkend, — als Geist — folglich das Denken nicht als hinzukommend, sondern als ursprünglich vorhanden auf, und ließ das Seyn, als ein von Außen oder von Innen gegebenes hinzukommen. Im ersten Falle hieß er **Materialism**, im zweyten **Spiritualism**.

Der Idealism erklärte entweder nur die Beschaffenheit des Reelen für ideel (für eine Wirkung unsers Vorstellungsvermögens) oder er erklärte auch das Daseyn desselben dafür. Das erste that der kritische, das zweyte der transcendentale Idealism.

Keines dieser Systeme erschöpfte nun, wie ich zuvor schon erinnerte, den Karakter, den es an sich trug, ganz. Der Realism war nicht bloßer Realism. Um streng nur dieser zu seyn, hätte er **nur Reeles annehmen**, und **alles Ideele nur ableiten** (und nicht auch wieder neben dem Reelen bloß annehmen) müssen. Wann verfuhr er aber so gewissenhaft? Ließ er nicht das Ideele zum Reelen hinzukommen, ohne daß man sah, woher es gekommen war? Wie gelangte z. B. die Materie zum Denken? durch Organisation, durch Bewegung,

gung, u. d. gl. — wie begreiflich!! — Wie gelangte der Geist zum Denken? — durch seine Natur. Welche Erklärung!! — — Was hatte also der Realism — im Grunde geleistet? Er hatte zu seiner Thronbesteigung — das nöthigste Ideele unter seinem Purpurmantel weislich mit sich genommen, um mit Zuversicht ausrufen zu können: „Seht da, wie aus mir augenscheinlich das Ideele hervorgeht!"

Machte der Idealism seine Sache besser? Um kein Haar. Um streng nur Idealism zu seyn, hatte er gleichfalls *nur Ideeles annehmen*, und *alles Reele nur ableiten* (und nicht auch neben dem Ideelen wieder bloß annehmen) sollen. Allein was that auch er wieder? Er zauberte zum Ideelen ein Reeles hin, ehe man sich dessen versah. Da, wo nur die Beschaffenheit des Reelen — ideel war, da war jenes ohnehin schon vor diesem vorhanden, — und da, wo zwar auch das Daseyn — im Wissen zum bloß Ideelen zusammenschwand, ward es doch — im Glauben wieder hergestellt. War das Ableitung des Reelen vom Ideelen? War es also wieder mehr, als eines jener Kunststücke, bey welchen man etwas — schnell — in eine Büchse hineinlegt, um es vor aller Welt Augen sichtbarlich daraus hervornehmen zu können?

Also — Wir hatten noch keinen erschöpfenden Dogmatism. Ueberall ward etwas unentschieden gelassen. Wir hatten noch keinen erschöpfenden Scep-

tizism.

tizism. Ueberall ward etwas behauptet (und hätte es nur der alles zerstörende Zweifel seyn sollen). Wir hatten noch keinen erschöpfenden Realism. Uebrigens ward neben dem Reelen ein Ideeles auch bloß angenommen, ohne abgeleitet zu seyn, — und dabey überdieß nicht gezeigt, woher das Reele selbst sey. Wir hatten noch keinen erschöpfenden Idealism. Ueberall ward ein Reeles ebenfalls bloß angenommen, ohne abgeleitet zu seyn, — und es ward auch wieder nicht gezeigt, woher das Ideele selbst sey.

Wir hatten daher noch keine erschöpfende Philosophie. — Schelling wollte sie uns geben.

Sie sollte dogmatisch werden. Es war ja um Befriedigung des Wissenstriebes zu thun. Sie sollte kritisch-dogmatisch werden. Man war jetzt beynahe schon allgemein von dem Wahne zurück, nur so blind suchen zu dürfen, und doch finden zu können. Sie sollte idealistisch werden. Vom Seyn zum Wissen zu kommen sah man überall keine Brücke. Wenigstens war auf dem Gebiethe des todten Seyns keine Geburtsstätte einer Art des lebendigen Wissens zu entdecken. Allein vom Wissen ließen sich Stege herab zum Seyn wohl selbst anlegen. Vom Leben des ersten ließ sich wohl erwarten, daß es eine Art des zweyten hervorbringen könne. Schuf sich doch das **Denken** im **Traume** augenscheinlich

eine

eine eigne Welt. — Auch hatte einen großen Theil der tiefern Forscher des Zeitalters schon die Richtung zum Ideelen ergriffen. Schelling folgte also dieser Richtung auch.

Allein seine Philosophie sollte nicht nur — wie bisher — zum Theil, sondern erschöpfend dogmatisch werden. Es sollte durch sie alles Wissen — das des Unendlichen wie des Endlichen, begründet, und eingeleitet werden. *) — Sie sollte erschöpfend = kritisch werden. Es sollte durch sie nicht nur die endliche, sondern auch die unendliche (als allein eigentliche) Vernunft im deutlichen, ganz begreiflichen Lichte erscheinen. — Sie sollte erschöpfend idealistisch werden. Es sollte alles Reele nicht bloß neben dem Ideelen, sondern aus demselben kommen, und es soll gezeigt werden, woher dieses Ideele selbst komme. Bisher nahm man immer schon etwas an, — das Eine offenbar, das andere insgeheim. Nun soll nichts mehr bloß angenommen, sondern alles erst geschaffen werden — — **durch die Idee.**

Schelling mußte sich also, wie man leicht begreift, nach einem ganz neuen Ersten (nach einem noch nie gesehenen Wahren) in der Philosophie

*) So daß uns — wenigstens mit der Zeit Nichts mehr (Nichts in sensu eminenti) verborgen seyn würde.

phie umsehen. Dieses erste mußte nähmlich ein Unendliches seyn, sonst umschlöße es nicht Alles ohne Ausnahme. — Es mußte das innerste Merkmal der eigentlichen unendlichen Vernunft seyn. Sonst zeigte es nicht auf das innerste eigentliche Wahre — auf das „An sich" — hin. Es mußte eine Idee selbst — seyn. Sonst entstünde daraus neben dem Reelen nicht auch das Ideele.

III.

Die allerneueste Philosophie erblickt den neuen obersten Punkt alles Philosophirens.

Das Neue, das man suchte, konnte bey den Eigenheiten, welche man von ihm forderte, auf keinen der bisher besuchten Höhen, die dafür viel zu tief lagen, zu Hause seyn. Man mußte in ungleich höheren Regionen suchen. Gewiße seltne Geschöpfe können nur in den obersten Gegenden unserer Atmosphäre, — gewiße noch seltnere vermuthlich gar nur über unsere ganze Atmosphäre hinaus angetroffen werden. Sie athmen keine andere, als die feinste Luft, oder gar nichts, als — — Aether.

Bisher hatte man ein Reeles, oder Ideeles — als das schlechthin erste angenommen, und das andere daraus, — (wenigstens wie man vorgab) abgeleitet. Jedes dieser Ersten lag schon auf einer

sehr

sehr beträchtlichen Höhe der Spekulation, so daß es so ziemlich von fremden Umgebungen befreyt erschien. Allein es lag doch keines so hoch, daß es von allem Fremdartigen ganz befreyet war. Wir bemerkten zuvor, daß sich an das Ur-Reele immer auch schon insgeheim das Ideele angeschmiegt hatte, — und umgekehrt. In unsern Tagen hatte man vorzüglich die Richtung nach dem Ideelen eingeschlagen, und dieselbe mit mehr Eifer, und Kraft verfolgt, als es jemahls zuvor geschehen war. Man hatte deßwegen die Idee des Ideelen auch wirklich um ein sehr Merkliches weiter hinauf gesteigert. Hatte man zuvor immer schon gleich ein denkendes Wesen — einen Geist — als Erstes angenommen, — (Was freylich noch eine Menge, diesem Ersten vorausgehender Fragen unbeantwortet ließ *)), so nahm man jetzt nur ein Denken allein, ein Bewußtseyn ohne Rücksicht auf das Bewußtseyende — als Erstes an. Fichte's — Ich war nur ein reines Handeln (an und für sich, ohne Bezug auf ein Handelndes betrachtet) — — das Erste der Philosophie war also nun um viel weiter hinauf verlegt — in die höheren Regionen

*) Z. B. Woher das Wesen, da wir nur ein Denken — unmittelbar finden? — Woher das Geistige dieses Wesens? — Woher das Denken — zum Wesen? Woher das Denken fremder, außer dem Wesen, vorkommender Gegenstände? Woher diese letzten selbst?

gionen der Spekulation, als jemahls vorher. Das Ich war nun ganz allein das unmittelbar Gewiße, woraus sich allmählig alles Uebrige herausspann. Und dieses Ich war nicht etwa irgend ein bestimmtes denkendes Wesen — ein Subjekt von einer gewißen besondern z. B. geistigen Beschaffenheit, — sondern, wie wir hörten, ein bloßes Denken, ein bloßes Thätigseyn. Das ehemahlige Subjekt hatte sich also in ein bloßes Subjektives, — in ein bloßes (vielleicht — an einem uns ganz unbekannten Subjekte) Vorhandenes verfeinert. Wirklich war dadurch die erste, oder höchste Grundwahrnehmung, an die sich alles Uebrige anschließt, am reinsten ausgesprochen. Wir nehmen in der That überall nichts, als eine bloße Kraftäußerung in oder außer uns (also nichts als eine Thätigkeit von uns, und eine Beschränkung dieser Thätigkeit von Außen) — aber nirgends die Kraft selbst, nirgends das Thätige, — das Wesen (oder Subjekt des Wirkens) selbst wahr. Wenn wir mehr wahrzunehmen glauben, so haben wir nur mittels unsers beym Wahrnehmen auch nothwendigen Denkens (Schließens) dieses Mehrere unvermerkt in die Wahrnehmung hinein gelegt, und können es nun — getäuscht durch die Nothwendigkeit der Verbindung damit, und durch seine mit der Wahrnehmung gleichzeitige Erscheinung — nicht leicht mehr davon unterscheiden.

Allein

Allein eben weil auf diese Art zwar die eigentliche Grund- oder Urwahrnehmung, aber auch nur die Wahrnehmung ausgesprochen ward, und man doch über alle Wahrnehmung hinaus wollte, — zum Absoluten, durch keine trügliche Wahrnehmung Bedingten, — zum Allerersten, woraus sich — dieses — bloß in der Wahrnehmung Erste, das ja schon ein Gegebenes war, wieder ableiten ließe; — so war auch dieses bloß Subjektive noch nicht hoch, noch nicht fein genug. Es ergriff deßwegen selbst Fichte schon noch ein Mahl die (transscendentale) Feile, und arbeitete sein Erstes noch feiner aus. Er feilte von seinem — Ich — auch die jetzt noch daran befindliche subjektive Seite (die Subjektivität) weg, so daß es sich nun zwar in der Wahrnehmung zuerst als ein Handeln, als ein Subjektives zeigte, — außer ihr aber — also an sich — weder ein Handeln, noch Behandelt werden — weder ein Subjektives, noch ein Objektives, sondern nur in beiden Rücksichten gleich Unbestimmtes — ein Ununterschiedenes, — ein Indifferentes war. Im Ich an sich floßen also nach Fichte das Objektive, und das Subjektive, das Gedachte, und das Denken, die erkannte Welt, und das Erkennen in Eins zusammen. So verfließen im wachenden Ich die Traumgestalten und das Träumende in Eins. Was das wachende Ich für das Träumende ist, das ist das absolute (das vom Wachen in dieser Lage zum Wachen auf einer höhern Stufe aufwachende) Ich — für das wachende. — — Es ist dafür ein Ich in

einer noch höhern Potenz — (auf einem noch höhern Grade) als im bloßen irdischen Wachen, z. B. ein Ich im Kubus = a^3.

Dadurch war nun allerdings der Fuß aufgehoben, um auf eine höhere Stufe empor zu steigen. Manchem, und vielleicht selbst Fichten schien es wohl gar, als wäre dadurch diese höhere Stufe selbst schon erstiegen. Allein dieses war dann doch noch nicht geschehen. Es war nicht ein neues — höheres Erstes, sondern nur das Vorige von einer andern Seite aufgefunden. Man befand sich immer noch — — bloß bey dem Ich. Nur befand man sich bey dem — gleichsam — ruhenden. Man war nähmlich nun zwar nicht mehr bey einem ursprünglichen Handeln, sondern bey einem in gewisser Hinsicht bloßen Bereitseyn zum Handeln (und Behandelt werden) — — also doch immer noch bey einem — **einigermaßen, Subjektiven** — bey einer **bloßen Seite des Ichs**, und **bey keinem in aller Hinsicht Absoluten**, — — bey einem als ursprünglich Angenommenen, was doch selbst erst abzuleiten war, — das ist — bey einem Gegebenen, folglich Geglaubten, und nicht bey einem selbst Geschaffenen, folglich Gewußten. Es war noch immer die Frage unbeantwortet übrig: — Woher selbst auch dieses zwar von allem andern Wirklichen entkleidete — aber doch selbst schon wirkliche — also gegebene — gefundene Ich?

Schelling, der den Fuß — mit Fichten auch gehoben, der diesen eigentlich zum Heben desselben gedrängt hatte, ließ es nun bey dieser bloß angefangenen Bewegung nicht bewenden, sondern vollendete sie. Er erstieg die neue — vor ihnen liegende — Stufe wirklich, — indem er das Unterschiedene — Indifferente, das Fichte zu erschaffen anfieng (oder wenigstens Lust hatte) ganz auserschuf. Fichte hatte nähmlich, um hinreichend hervorbringen zu können, schon ungemein viel (durch Abstraktion) vernichtet, aber doch das Ich — wenigstens als Ununterschiedenes — Indifferentes — noch übrig gelassen. Schelling vollendete das Zerstörungs- (-Abstraktions-) Geschäft ganz. Es sollte ja Alles erst hervorgebracht (abgeleitet, — erklärt) werden. Es mußte also zuvor auch Alles — folglich selbst das Ich — vernichtet (es mußte von allem abstrahiret) werden. Und so warf dann Schelling nun auch das Ich in die allgemeine Zerstörungsmasse, wodurch diese natürlich um kein Geringes höher anwuchs, und deßwegen hoch genug wurde, um eine ganz unbeschränkte Aufsicht auf das wahre, — Alles ohne Ausnahme umfassende, — Unbedingte zu gewähren.

Und was lag nun vor seinen unendlichen Blicken — als Unbedingtes da? — Manche werden vermuthen — Nichts, — (weil alles vernichtet wurde). Aber nein! — Es wurde ja nur Alles wirklich Gegebene — nur das gegebene Reele, und das gegebene Ideele vernichtet, nur der schon entstandene

Unter-

Unterschied zwischen Objektivem und Subjektivem wurde aufgehoben, aber das, was an sich weder Jenes noch Dieses ist, — das Indifferente — blieb zurück. Allein dieses Indifferente blieb auch nur in der strengsten Bedeutung genommen zurück, also nur ganz nackt, nur ganz von allen Anhängen irgend eines Subjektiven, blieb es zurück. Es blieb also nicht - wie bey Fichten, nur als Ich in einer höheren Würde, — sondern bloß als Ununterschiedenes, als Indifferentes, nicht mehr als Ideeles (als ein Handeln, oder ein Bereitseyn dazu) sondern bloß als Idee. — — Man merke es wohl — — nicht Etwas sich indifferent verhaltendes blieb, sondern nur das Indifferente selbst, als solches — an und in sich (nicht an und in einem Etwas). Sohin lagen nun alle Wahrheiten bis auf Eine vor Schellings Augen — vernichtet, oder wenigstens begraben bis zu dem wichtigen Augenblicke ihrer Wiedererweckung *) da. — — Nicht nur die in frühern Zeiten bey ähnlichen Exekutionen noch übrig gelassenen Wahrheiten wurden dieses Mahl als unstatthaft verwiesen, z. B. Ich bin — Es ist etwas außer mir u. dergl. Selbst Fichtes mehr zugeschnittene Sätze wurden nicht verschont, z. B. Es giebt ein Handeln, oder doch ein Bereitseyn zum Handeln, welches — Ich heißt;

*) Versteht sich derjenigen, an die der Posaunenschall ergehen würde.

heißt. Für Schelling war nun da oben schlechterdings nichts wahr, was noch irgend eine Verschiedenheit (Differenz) von einem Seyn, und von einem Etwas, das seyn sollte, — enthielt. Was für ihn da noch wahr seyn könnte, mußte schlechterdings von allem Gegensatze frey, mußte in aller Hinsicht ein Einerley — (ein Identisches) ein Dasselbe seyn. Alle Sätze lagen also vor ihm in einer allgemeinen Ungewißheit da, — bis auf den einzigen: — **Alles ist, was es ist** — oder A = A.

Der Satz der Einerleyheit (der Identität) — dieser allein entgieng daher der sonst allgemeinen Verheerung. Es sollten freylich durch ihn endlich auch wieder andere entstehen. Wir wollen später einige dieser Wiedererweckten, oder durch ihn Neugeschaffenen kennen lernen. Vor der Hand aber wollen wir bey ihm — dem allgemeinen Erwecker und Schöpfer noch länger verweilen.

V.

IV.

Der neue höchste Punkt aller Philosophie — die neue Einerleyheit (Idenditát) enthält sehr Vielerley.

Wir kennen nun den neuen Scheitelpunkt (Zenith) der Philosophie — überhaupt. Wir müssen ihn noch näher kennen lernen. Vor allem noch einen bestimmtern Blick auf seine eigentliche Beschaffenheit, — und dann — auch auf seine Gründe.

Was wird unter der Einerleyheit, oder Dieselbigkeit (Identität) von welcher hier die Rede ist, eigentlich alles begriffen? — Wie sich aus dem Vorhergehenden erwarten läßt, und wie wir gleich noch ausführlicher sehen werden, — — sehr Vielerley.

Schelling gelangte, wie wir wissen, zu seiner Einerleyheit oder Ununterschiedenheit (Identität, Indifferenz

differenz) durch eine noch weitere Steigerung der von Fichte schon weit hinaufgesteigerten Einerleyheit, oder Ununterschiedenheit. Fichte hatte alles durch das Ich — wie einen Traum (aber freylich in einer höhern Würde, Potenz) entstehen lassen, und dann dieses Ich so lange von allen nicht grundwesentlichen Umgebungen losgewickelt, bis er endlich auf die Grundwesenheit desselben selbst gekommen zu seyn glaubte. Diese bestand dann, wie wir eben zuvor sahen, in dem Ich an sich, das als solches weder ein Handeln, noch ein Behandeltwerden, — weder ein Subjekt, noch ein Objekt, sondern ein in dieser Hinsicht Eines und Dasselbe, ein Einerley, ein Indifferentes war. Aber dieses Eine — dieses an sich Ununterschiedene (Indifferente) war dann doch noch — *ein Ich*, und es kam also alles Unterschiedene, alles sich Entgegengesetzte, was sich in der Welt vorfindet, — nach Art eines — aber geregeltern — Traumes aus — — einem Ich. Es war daher zwar alles Entgegengesetzte nur in so fern Eines, als Alles nur eine Aeußerung (ein Produkt) des Ich war, in das es mit dem Aufhören des Denkens wieder zurückkehrte, wie das Traumbild mit dem Ende des Traumes. Allein — da anderswoher (nähmlich durch den auf die Moral gestützten Glauben) doch auch eine reele Mehrheit verschiedener (zahlloser) Ich's ausgemittelt war, — so war die Fichtesche Einerleyheit noch keine ganz vollständige (absolute). Alles war zwar nur eine Aeußrung des Ich's, aber diese Ich selbst waren doch keine bloßen Aeußerungen eines und desselben

Dritten. Wenn also auch Alles außer den Ich's — Eins war, so waren es doch die Ichs nicht. Diese waren bey aller Gleichheit ihrer Beschaffenheit — wenigstens noch verschieden in der Zahl. Es waren also — wenigstens noch zahllose, von einander verschiedene — und selbstständige Ich's *).

Da nun Schelling noch weiter fortsteigerte, so mußte er auch diesen noch übrigen Unterschied vertilgen. Er vertilgte ihn, indem er selbst das Ich für eine bloße Aeußerung eines Dritten erklärte — also — für eine bloße Regung eines (ich getraue es mir nicht Etwas zu nennen) also eines Dritten, das an sich weder ein Ich, noch ein Nicht Ich, sondern ein auch in dieser Hinsicht ganz Ununterschiedenes (ganz Indifferentes) also ein unbedingtes — wahrhaft absolutes — Eins ist. — So hatte nun Schelling in seiner absoluten Einerleyheit (Identität) die eigentliche Urquelle entdeckt, aus welcher wirklich gar Alles — (in sensu eminenti Alles) hervorkommt, — nicht nur das sogenannte Nicht Ich, sondern auch das Ich selbst.

Die neue Einerleyheit, die wir jetzt vor uns sehen, ist also die größtmögliche, die vorstellbar ist. Nach ihr sind nicht nur alle Gegenstände außer, und in

*) Und woher, fragte sich überdieß noch, jedes dieser Ich selbst?

in den Ich's — an sich — Eins, indem sie bloße Aeußerungen von diesen Ichs sind, sondern **diese Ich selbst sind an sich — Eins**, nicht nur der Beschaffenheit nach, sondern an sich — der Zahl nach — *) denn auch sie selbst sind ja bloße Aeußerungen eines dritten Einen und immer Ebendesselben. Auch sie selbst sind ja keine selbstständigen Wesen. Es sind also nach dieser strengsten — höchsten Einerleyheit — Körper und Geist, Seyn und Denken, Natur und Freyheit, Ich und Du, Welt und Gott, im strengsten, höchsten Sinne — Eins. Alle diese Verschiedenheiten (Gegensätze) sind an sich nichts, als Regungen eines an sich von aller Verschiedenheit, von allem Gegensatze, freyen, von einem an sich durch und durch Einem. Aus diesem einzigen Einem, das allein nicht bloße Erscheinung, sondern ein An sich ist, gehen alle jene Gegensätze, gehen also — Körper und Geist, Seyn und Denken, Natur und Freyheit, Ich und Du, Welt und Gott — wie Traumgestalten (aber freylich wie Traumgestalten in höherer Potenz) hervor, — und in dieses einzige Eine kehren sie endlich immer auch alle zurück, wie die Traumgestalten in das träumende Subjekt. Durch Denken, — durch Bewußt-

seyn

*) Sie sind zwar — der Zahl nach — mehrere Aeußerungen — mehrere Traumbilder — aber auch nur Aeußerungen — nur Gestalten ohne eignen selbstständigen Inhalt.

seyn gehen sie hervor. Durch Nichtdenken, durch Auflösung des Bewußtseyns kehren sie zurück.

Die neue Einerleyheit liegt also — wie ein erstarrter Riesengeist (wie eine erstarrte Riesen-Intelligenz) vor uns. (Die neue Schule bedient sich dieses Gleichnisses selbst. Es wird also auch mir erlaubt seyn, mich desselben zu bedienen.) Diese erstarrte Intelligenz nun, die an sich weder Körper noch Geist, weder Welt noch Gott u. s. f., sondern beides zugleich, aber noch ungetrennt ist — (wie das wachende Ich — sowohl das träumende, als der Traum und seine Welt selbst ist). Diese erstarrte Intelligenz also braucht sich nur zu regen, — (diese Regung besteht im Denken) — und sogleich trennen sich Körper und Geist, Welt und Gott u. s. f. Es entsteht aus dem Ununterschiedenen das Entgegengesetzte. — Es sondert sich das Seyn von dem Denken, mit dem es ursprünglich innigst vereint ist, ab, und stellt sich demselben gegenüber. Und so ist dann an sich — im strengsten Sinne — überall nur Eines, an sich überall kein Verschiedenes. Nicht ein Mahl Denken und Seyn sind zweyerley. Selbst diese beiden sind nur Folgen der Regung eines dritten E i n e n. Selbst diese beiden sind ganz gleicher Abkunft und Natur. Sie entstehen und vergehen beide mit einem Schlage. Sie entstehen in demselben Augenblicke — aus derselben Quelle; und kehren in demselben Augenblicke in dieselbe Quelle zurück. Alles ist Traum bis auf das Eine Träumende, das aber

außer

außer diesem Traume auch nichts als das an sich ganz gleichartige Bereitseyn zu allen diesen verschiedenartigen Träumereyen ist.

Wir haben daher, wie wohl Niemand läugnen wird, die gewaltigste aller Ideen, — die alles in sich verschlingende Idee des in aller Hinsicht Unbegränzten — vor uns, — also ein wahres Unendliches, Alles ohne Ausnahme Umfassendes, ein Unendliches, zu dessen bestimmter Bezeichnung man sich seiner Natur zum Trotz — Vergleichungsstufen erlauben muß. — Also — wir haben das Unendlichste vor uns; denn was kann noch unendlicher seyn, als dasjenige, was sowohl das Unendliche, als das Endliche in sich begreift? Wir haben daher die innerste, eigentlichste Grund-Idee, welche nur immer aus der innersten, eigentlichsten Wesenheit der Vernunft — der Quelle aller Ideen — hervorgehen kann, vor uns. Wir sehen dem Höchsten, was es giebt, — der Vernunft, und sohin auch allem Niedrigen — wir sehen dem Universum, und seiner Gottheit — — — wir sehen allem Entgegengesetzten bis auf das Centrum hinein, denn wir sehen das ewige, unveränderliche, unendliche Eine, wovon alles Uebrige — — nur Aeußerung, — Form — Modifikation ist.

Wer kann mehr zu sehen verlangen?

V.

Fortsetzung der genauern Ansicht der sonderbaren Einerleyheit, in welcher so vielerley vorkommt.

Wir sahen im vorhergehenden Abschnitte die neue ungeheure Einerleyheit — als eine neue ungeheure Idee vor uns liegen, — und wir überschauten sie eben wegen ihrer ungemeinen Größe theilweise, um sie recht ganz zu sehen. Wir sahen sie aber doch noch nicht ganz.

Sie zeigte sich uns da mehr nur von ihrer logischen (bloß ideelen) Seite. Sie hat aber auch eine andere höhere, — eine reele. Was wäre sie auch mit der ersten allein — werth? Aus einer bloß logischen, also bloß in Gedanken vorhandenen, Idee allein geht nichts an sich Wirkliches hervor. Fichte ließ daher z. B. nicht die bloß gedachte, sondern erst die wirklich (als Ich an sich) vorhandene Ununter-

schieden-

schiedenheit (Indifferenz) seines Ichs zur Hervorbringung des wirklichen Bewußtseyns kommen. Es wäre auch gar zu schöpferisch gewesen, aus einem bloßen Gedanken ein wahres Wirkliches entstehen lassen zu wollen.

Schelling begnügte sich daher auch nicht damit, seine neue Idee bloß aus dem logischen Felde aufgefaßt zu haben. Er verpflanzte sie auch auf das Reele, und ließ sie da den ersten Keim treiben, ehe er sich in eine weitere Behandlung derselben einließ. Die neue Einerleyheit (Identität) — die neue Ununterschiedenheit (Indifferenz) ist daher nicht bloß eine gedachte, sondern eine wirklich vorhandene. Man erinnere sich nur, wie Schelling zu ihr gelangte! Er gelangte auf eine ähnliche Art dazu, wie Fichte. — Er gieng ja denselben Weg, nur noch einen Schritt weiter. Fichte war bis zum reinen Ich vorgedrungen, und sah in diesem nichts weiter, als ein bloßes Handeln, und da er noch schärfer sah, gar nur mehr ein bloßes an sich noch ununterschiedenes Bereitseyn zum Handeln. Er sah in seinem Ur-Ich ein bloßes lauters Hervorbringen, — oder gar nur ein bloßes lauteres Angelegtseyn zum Hervorbringen, — — — zum Hervorbringen alles dessen was in, und außer dem Ich ist, nur das Ich an sich selbst allein ausgenommen. Schelling machte nun noch den Schritt vorwärts, der gemacht werden mußte, um auch das Ich — vom allgemeinen Hervorbringen lassen — nicht mehr ausnehmen zu dürfen,

fen, — und so befand er sich dann nicht mehr bloß bey einem *reinen Ich*, das alles übrige schuf, — sondern bey einem noch *reinern Etwas* überhaupt, welches auch das Ich schuf. Er war nicht bloß bey einem reinen — aber immer noch an einem Ich vorhandenen — Hervorbringen — oder Hervorbringungsvermögen, sondern er war bey einem *an und für sich vorhandenen* Hervorbringen, oder Hervorbringungsvermögen (indem dadurch selbst auch das Ich erst hervorgebracht werden sollte). — *Er befand sich also immer noch bey einem schon wirklich, und zwar an sich, also wahrhaft Vorhandenen.*

Und so ist dann die neue Einerleyheit — keine bloße müßige — nur im Gedankenreiche spielende, — sondern eine thätige, oder wenigstens zur Thätigkeit immer bereite — das ganze Reich der Wirklichkeit — als erstes — (ja als einziges wahres) Wirkliches — beherrschende Idee. Oder vielmehr sie ist das nicht, was man bisher Idee zu nennen gewohnt war. Sie ist nicht eine gewöhnliche Art der bisherigen todten, (in Rücksicht der Hervorbringung eines Wirklichen) unfruchtbaren Ideen, sondern eine neue Art lebendiger, hervorzubringen fähiger. Sie ist nicht bloß ein *Gedanke*, wie ein anderer, sondern eine *Kraft*, oder doch etwas ihr Aehnliches, wenigstens eine Anlage dazu. Sie ist eine Art geistiger, aber noch todter Kraft, — eine erstarrte Intelligenz. — Ja! das ist das Eigentlichste, als was sie ange-

geben

geben werden: — Sie ist eine lebendige (existirende und zu denken bereite) Idee, oder ein todter (Existenz und Denken erst hervorbringender) Geist (Intelligenz) — und das im vorigen Abschnitte von Schellings Schule selbst entlehnte Bild — einer erstarrten Intelligenz — ist, wie wir jetzt sehen, nicht bloßes Bild, sondern auch eine — wenigstens zum Theile — — eigentliche Bezeichnung des neuen Schellingischen Unbedingten — (Ur- wahren — Absoluten).

Die neue Einerleyheit ist nicht bloß ein — im Denken, sondern auch ein — außer demselben Vorhandenes, indem durch sie das Denken (und freylich auch das Seyn) erst werden soll. Sie ist kein bloßer Gedanke, und dadurch bloß Erscheinung, sondern ein An sich — das Einzige, das es giebt, indem alles übrige nur Aeußerung von ihr ist. Sie ist — wirklicher, als wir selbst, die wir nur eine Regung von ihr sind.

Wer Bilder liebt, — oder vielleicht Bilder leichter begreift, der denke sich das Universum sammt dem, was man bisher gewöhnlich Urheber desselben nannte, — als eine unendliche Polypen-Familie, in welcher alle Kinderpolypen aus einem einzigen Mutterpolypen hervorkommen, und nun in zahllosen Richtungen, Verhältnissen u. d. gl. auf diesem ihren gemeinschaftlichen Grundwesen festsitzen.

Oder besser!

Er denke sich eine unendliche Rakete, welche in Explosion geräth, und nun eine ganze Welt von Erscheinungen, sammt einer außerweltlichen, die sich eine Art von Oberherrlichkeit über alles Uebrige anzumassen scheint, in die leere weite Luft schickt.

Oder noch besser!

Er denke sich ein unendliches Glas-Prisma nach Art der Fee Morgana, *) wodurch auf ein Mahl in unzähligen Strahlen-Brechungen ein wandelbares All sammt einem Wesen aufgeht, das eine Miene macht, — als wäre dieses sammt und sonders sein Werk.

Diese und dergleichen Bilder denke er sich, und er hat sich Symbole der Ur-Idee der allerneuesten Philosophie gedacht.

VI.

*) Die bekannte Erscheinung der zu gewißen Zeiten auf dem Spiegel des Meeres erscheinenden, und in der Luft schwebenden Wolken-Palläste, und Nebel-Landschaften ꝛc. in der Strasse von Messina.

VI.

Diese neue — so fremd scheinende — Idee der unbedingten Einerleyheit (absoluten Identität) ist mitten unter uns — ist in uns selbst zu Hause.

Die Aussicht auf die — bisher besehene — außerordentliche Idee einer unbegränzten Einerleyheit, ist, wie wir gefunden haben, offen. Wir sah'n selbst hin. Ist aber auch der Weg zu ihr gebahnt? Können wir sie nicht nur — wie manches andere Ideele — sehen, sondern auch, wie ein Reeles, ergreifen? Das Sehen allein täuscht oft leicht. Man sieht oft, ohne daß man es selbst weis, durch die Gläser der Einbildungskraft. Erst, wenn das Sehen durch das Berühren bestätigt wird, — erst, wenn die Vernunft auffaßt, was das Vorstellungsvermö-

gen überhaupt vorgezeigt hat, — erst dann können wir ganz überzeugt seyn, richtig gesehen zu haben.

Hier scheint es schwer zu seyn, des Neuen, das man sah, habhaft werden zu können. Die neue überschwengliche Idee liegt über unser ganzes Bewußtseyn hinaus; denn es soll ja dieses durch sie erst erklärt werden. Welche Brücke führt also zu ihr?

Wenn die Idee nicht nur über unser **Bewußtseyn**, sondern überhaupt über unser ganzes Seyn (und Denken) hinausliegt, — wenn sie nähmlich nicht nur unserm Bewußtseyn, sondern unserer ganzen Natur fremd ist, — wenn sie also weder unmittelbar, noch mittelbar in uns zu finden ist, — — so ist uns aller Weg zu ihr schlechterdings abgeschnitten. **Ganz über uns selbst hinaus** können wir nun ein Mahl schlechterdings nicht kommen.

Schelling suchte nach dieser unentbehrlichen Brücke zu unserm ewigen (philosophischen) Heil, und fand sie. Er fand, daß die unbegränzte Einerleyheit (die absolute Identität) — **in unserer Vernunft**, — — daß sie — — **unsere Vernunft selbst sey.**

Wie er dieses fand? — — davon nachher.

Man

Man merke sich indeß nur dieses, daß er es so fand, — daß er also fand, — **unsere Vernunft selbst sey die absolute Identität.**

Also! indeß nur diese Grundvorstellung des ganzen neuen Systems — lebhaft, und bestimmt aufgefaßt!! Die Vernunft selbst ist der unendliche Polyp, auf dem das ganze Welt = All mit allem Außerwesentlichen als auf seinem einzigen erzeugenden, und ernährenden Stamme festsitzt. Die Vernunft ist die unendliche Rakete, aus der das große Feuerwerk losbrennt, das unausgesetzt vor unsern innern und äußern Sinnen herumgauckelt, schallt, und blitzt. Die Vernunft ist das unendliche Prisma, welches schon seit Jahrtausenden das wunderbare Farbenspiel herzaubert, dessen Erklärung die Philosophie bisher immer vergebens nachsann. — — Aber nur die Eine — ganze — allgemeine Vernunft ist dieses, und nicht etwa bloß einer ihrer gleichsam abgerissenen Theile in irgend einem Einzelwesen (Individuum). — — Nur die unendliche Ur = Vernunft ist es, — und nicht irgend eine endliche abgeleitete. — Nur die in ihrer ersten Ruhe noch ununterschiedene (indifferente) Vernunft: also nur **die Vernunft an sich** ist es — — nicht die schon im Denken begriffene, also schon aus ihrer ursprünglichen Ungetrenntheit herausgetretene, d. i. nicht die als bloße Aeußerung von jener — in uns vorkommende. — — Nur die Vernunft als solche, insoferne sie ohne ein Wesen, dem

sie nur als Eigenschaft anhienge, — in sich existirt, — d. i. nur die Eine absolute, ewige Vernunft ist es, — und nicht irgend eine unserer vielen, relativen, und wandelbaren Vernunften. — Kurz, die Vernunft ist es, — und nicht wir sind es, die wir höchstens Organe derselben, aber nicht dieselbe selbst seyn können.

Also, noch ein Mahl erinnert! (So was Ungemeines verliert sich nur zu leicht aus dem Gedächtniße) — — **Die Vernunft ist das große, ungeheure Prisma**, von dem wir, und die Welt, und die Gottheit — — der Regenbogen sind.

VII.

VII.

Beweis, daß die Vernunft mit der Einbildungskraft ganz einverstanden ist, oder Uebersicht der Grundlage des neuen Systems.

So weit hatte in Schellings Systeme die **Einbildungskraft** gearbeitet, und sie hatte, wie Jedermann eingestehen wird, ihre Schuldigkeit treflich gethan. Nun war die Reihe an der **Vernunft**. Nun sollte also diese an die Arbeit. Die Einbildungskraft hatte ihr einen neuen Weg zum Ziele der Philosophie gebahnt, hatte diesen Weg sogar durch eines ihrer (der Vernunft) eigenen Gebiethe selbst, sogar durch ihr Hauptgebieth, das ihr aber bisher noch nicht bekannt gewesen war, gebahnt, — und nun sollte die Vernunft den neuen Weg untersuchen, und entscheiden, ob er der wahre sey.

Sie

Sie untersuchte durch ihren Repräsentanten — Schelling *) — und dieser versichert uns, daß sie dafür enschied.

Wir wollen nun sehen, wie sie dieses that. Wir wollen es aber hier — vor der Hand — nur in Rücksicht des ersten und wichtigsten Theils (der Grundlegung des Ganzen) sehen. Mit diesem ersten steht oder fällt das ganze übrige Gebäude **) das — wenn auch sonst nichts — größtentheils wenigstens — sehr konsequent ist.

1.

Schelling geht, — als Sprecher der Vernunft, — wie billig, von der Vernunft — selbst, und allein — aus, und er geht (was sehr nothwendig ist) nicht bloß von der Vernunft in irgend einer bestimmten Hinsicht (von der relativen) sondern von der Vernunft an sich (von der absoluten) aus. Um den Leser zu dieser einzig ganz wahren Ansicht der Vernunft zu

*) Wenn ihn manche seiner Schüler — den Repräsentanten der ewigen Weisheit nennen, so kann das auch nichts anders heißen, als Repräsentant der absoluten Vernunft. — Mein Ausdruck ist also — — gerechtfertigt.

**) Das Gebäude der Philosophie (versteht sich) — nicht das der spekulativen Physik, wovon hier die Rede nicht ist. — Was sich nähmlich vielleicht als Philosophie nicht bewähren sollte, das kann als Physik noch bewährt werden.

zu erheben, fodert er ihn auf, sich die Vernunft überhaupt bestimmt zu denken, alsdann aber dabey von sich (als denkenden) zu abstrahiren, wonach ihm dann dasjenige zurückbleiben muß, was Vernunft an sich ist. Es muß ihm nähmlich als dann das — zurückbleiben, was sich in der Philosophie zwischen das Subjektive, und Objektive (zwischen das Denken und Seyn) stellt, um den Streit dieser zwey Entgegensetzungen zu schlichten. Dieses Etwas nun ist die Vernunft an sich (die absolute). — Folglich ist die absolute Vernunft, wie man sieht, selbst nichts anders, als **weder** ein **Subjektives** (ein Denken) **noch** ein **Objektives** (ein Seyn) — sondern ein in sich ganz **Ungetrenntes**, **Ununterschiedenes** (eine totale Indifferenz). — Wie sollte sie auch — so angesehen, nähmlich so — selbst vom Denkenden (oder Denker) losgemacht *), — etwas anders, als dieses seyn? Sie ist nach der gefoderten Abstraktion — kein Denkendes (oder Subjektives) und eben auch kein Gedachtes (oder Objektives) mehr, mithin nothwendig ein gegen beide sich gleich (indifferent) verhaltendes, und deßwegen — ein wahres A n s i c h.

2.

Es ist daher außer der Vernunft Nichts, sonders Alles in ihr. Denn wäre etwas außer ihr, so müßte es entweder **für** sie, oder **nicht für** sie

außer

*) Was gerade zuvor gefodert wurde, — und ja nicht zu vergessen ist.

außer ihr seyn. Wäre es für sie außer ihr, so hieße dieses nichts anders, als: es würde von ihr vorgestellt (gedacht). Alsdann wäre aber sie ein Denkendes oder Vorstellendes, d. i. ein Subjektives, welches sie, wie wir eben hörten, in diesem „an sich„ Zustande nicht ist. — Wäre es nicht für sie außer ihr, so verhielte es sich wenigstens gegen sie, wie ein Gedachtes zu einem Gedachten, und so erschiene also die Vernunft an sich — auch wieder wenigstens als ein Objektives, als was sie in diesem Zustande ebenfalls nicht erscheinen kann.

3.

Die Vernunft ist also schlechthin Eine, und schlechthin sich selbst gleich. Denn man setze wieder, sie sey nicht schlechthin Eine, so müßte es von ihrem Seyn noch einen andern Grund, als sie selbst geben; denn sie selbst enthält nur den Grund von sich, und nicht von einem Andern. — — Eben so setze man in Rücksicht des zweyten, daß die Vernunft sich selbst nicht gleich sey, so müßte das, wodurch sie sich nicht gleich wäre, in ihr seyn (denn außer ihr ist nichts). — Was aber in ihr ist, drückt ihr eigenes Wesen aus, ist ihr also — an sich — oder der Wesenheit nach — selbst wieder gleich, oder mit ihr selbst wieder Eins.

4.

Das höchste Gesetz für das Seyn der Vernunft (also für alles Seyn) ist deßwegen das Gesetz

setz der Einerleyheit (der Identität) a = a. Es giebt an sich Nichts als die Vernunft, also Nichts als Eines, und diese Vernunft an sich ist Nichts Getrenntes, Unterschiedenes, oder Unterscheidendes, sondern immer nur dasselbe Eine. Es kann also auf diesem höchsten Punkte des Seyns — an diesem, und für dieses „An sich„ kein Gesetz der Getrenntheit (in Subjektives und Objektives) sondern nur der Ungetrennheit, Ununterschiedenheit — der Einerleyheit geben. Wollte man auch mit Gewalt so ein Gesetz der Getrenntheit auf diesem obersten Standpunkte annehmen, so wäre es wenigstens kein Gesetz für die Vernunft an sich mehr; denn diese hienge ja als ein Ungetrenntes auf keiner Seite damit zusammen. Nun ist aber da außer der Vernunft an sich Nichts, also wäre es alsdann ein Gesetz für das Nichts, d. i. es wäre — kein Gesetz. Es kann daher auf diesem obersten Standpunkte nur das Gesetz der Einerleyheit gelten. Da nun dieser Standpunkt der einzig wahre, da er der einzige ist, der das „An sich„ zeigt, so ist dieser Satz der Einerleyheit auch die einzige Wahrheit an sich, die einzige ewige Wahrheit.

5.

Durch diesen Satz nun wird, wie es sehr deutlich einleuchtet, ein einziges Seyn gesetzt, nähmlich das der Einerleyheit allein, und diese Einerleyheit allein wird, wie ebenfalls einleuchtend ist, im strengsten Sinne als Einerleyheit, d. i. mit

mit gänzlicher Unabhängigkeit von irgend einem Subjektiven oder Objektiven gesetzt. Das heißt an sich ist — weder irgend ein Subjektives (ein Denkendes) noch irgend ein Objektives (ein Gedachtes), — — sondern ein Eines, in welchem diese beiden (das Subjektive, und Objektive) das Denkende und Gedachte nicht blos zugleich, sondern einander selbst gleich sind.

6.

So wie das Seyn dieser allumfassenden Einerleyheit das einzige unbedingte Seyn ist, so ist auch das **Erkennen derselben das einzige unbedingte Erkennen.** — Daß das Erkennen dieser — Ur-Einerleyheit unbedingt sey, ist von selbst einleuchtend. Die Wahrheit des Satzes „a=a„ ist ja nur durch sich selbst bedingt, ist ohne allen Zweifel an sich wahr. — Daß aber auch nur dieses Erkennen unbedingt sey, ist daraus klar, daß jedes andere wenigstens durch dieses bedingt ist. Alles andere ist erst alsdann wahr, wenn dieses Eine wahr ist.

7.

Die unbedingte Einerleyheit (absolute Identität) ist daher schlechthin vorhanden, und unser Wissen davon schlechthin gewiß. — Jene braucht ja zu ihrem Seyn — in aller Hinsicht — nichts als sich, die sich selbst dazu nie mangeln kann. — Sie ist unmittelbar mit dem Satze „a = a„ gesetzt. Und dieses, das Erkennen davon braucht außer sich

auch nichts als sie, die ihre Gewißheit in sich selbst trägt, — braucht Nichts als sie, die mit ihm (dem Erkennen) unmittelbar da ist.

8.

Diese Einerleyheit nun ist — — die Vernunft selbst. Denn das höchste Gesetz der Vernunft ist, wie wir zuvor hörten, das Gesetz der Einerleyheit. Nun ist, wie ebenfalls zuvor bewiesen wurde, durch dieses Gesetz (diesen Satz) die Einerleyheit selbst als seyend (als vorhanden) gesetzt, und es ist, wie wieder aus dem Vorigen erhellt, das Seyn der Einerleyheit — Eines mit dem Wesen derselben. Es muß also auch die Vernunft mit der unbedingten Einerleyheit — Eins und Dasselbe, — muß diese Einerleyheit selbst seyn.

9.

Es ist also auch die Vernunft schlechthin vorhanden. Auch ihr Seyn ist unbedingt, ruht nur auf sich selbst, ist ein unabhängiges, wahres Seyn, ein Seyn an sich. Denn was von der unbedingten Einerleyheit gilt, das gilt nothwendig auch von der Vernunft, die in ihrem höchsten eigentlichsten Zustande nichts anders, als diese Einerleyheit selbst ist *).

10.

*) Ich hielt mich nur bey den Beweisen der vorgehenden Sätze — größtentheils etwas strenge an die eignen Worte Schellings, um bei ihrer Prüfung — mit einer Art von diplomatischer Genauigkeit verfahren zu können.

10.

Da nun Nichts außer der Vernunft, — und da die Vernunft die ursprüngliche Einerleyheit selbst ist, so ist auch Nichts außer dieser Einerleyheit — an sich wirklich. **Was also immer ist, ist an sich nur diese ursprüngliche Einerleyheit selbst.** Alles — ist nur — so oder anders geartete — Erscheinung dieser sich immer, und überall gleichen Einerleyheit. Im Grunde, oder an sich ist diese Erscheinung — als solche — Nichts, sondern nur als Einerleyheit — Etwas. **Diese Einerleyheit allein ist — ein „An sich„** (ein Wahres — ein Reeles) — Denken ist nicht als Denken, — Seyn nicht als das Entgegengesetzte vom Denken, also nicht als Seyn — etwas an sich. Beide sind nur als Einerley — ein solches „An sich„. In ihrer Trennung sind beide — für sich — Nichts.

11.

Folglich ist Nichts dem (wirklichen, wahren) Seyn nach entstanden. Das einzige wahre Seyn ist das — der Einerleyheit, und dieses ist unbedingt, unabhängig, ewig. Alles andere ist nur Erscheinung eines dem Denken entgegengesetzten Seyns, also kein wirk-

nen. Die Polemik ist ja mit der Diplomatik verwandt. — Bey den folgenden werde ich mich freyer zu bewegen — unterstehen. Daß dadurch einerseits nicht sehr viel verloren gehe, wird sich später zeigen. Daß aber anderseits — für die Geduld meiner Leser — gewonnen werde, zeigt sich, wie ich glaube, jetzt schon.

wirkliches, außer der Erscheinung vorhandenes, Seyn. — Alles, was ist, ist die Einerleyheit selbst, und diese ist über alle Zeiten, also über alles Entstehen erhaben. Was es außer dieser Einerleyheit noch zu seyn scheint, das scheint es nur, das ist es nicht.

12.

Eben so ist nichts an sich endlich; denn es ist ja Nichts an sich etwas anders, als die unbedingte Einerleyheit. Diese ist aber eben, weil sie unbedingt, also durch keine Bedingung beschränkt ist, unendlich. Es kann daher alle Endlichkeit — bloße Erscheinung seyn, und muß außer der Erscheinung, also an sich, mit der Unendlichkeit zusammen fallen, sich in Unendlichkeit ausdehnen. Unendlichkeit ist der einzige wahre Karakter alles Wirklichen.

13.

Es giebt eine ursprüngliche Erkenntniß der unbedingten Einerleyheit, und diese ist unmittelbar mit dem Satze a = a gesetzt. — Es giebt, wie wir zuvor hörten, eine Erkenntniß dieser Einerleyheit überhaupt (sie ist die einzig unbedingte). — Da nun nichts außer der Einerleyheit ist, so muß diese Erkenntniß in ihr seyn. In ihr ist aber alles ursprünglich, es mag nun unmittelbar aus ihrem Wesen, oder aus ihrer Form kommen.

14. Nun

14.

Nun ist aber dieses Erkennen der unbedingten Einerleyheit eben wegen der Unbedingheit, Unbeschränkheit dieser letzten — selbst wieder mit ihr einerley. Man darf sich das Erkennen dieser Einerleyheit selbst — auch wieder nicht — als an sich — getrennt, oder verschieden — vorstellen. Wenn nun, wie wir zuvor hörten, alles, was ist, an sich nichts anders als die Einerleyheit selbst ist, — so ist ebenfalls alles, was ist, an sich nichts anders, als ein Erkennen dieser Einerleyheit. — Ueberall — ohne Ausnahme (in allen uns noch so getrennt-scheinenden Reihen der Wesen) waltet die ewige Einheit, und das Vorstellen dieser Einheit *). — **Die Einheit selbst macht das Wesen (die Materie) von Allem, — das Vorstellen derselben die Form davon aus.**

15.

Eben wegen dieser Unzertrennlichkeit (oder vielmehr Einerleyheit) des Erkennens mit der Einerleyheit selbst ist diese **nothwendig nur unter der Form dieses Erkennens**, d. i. so wenig sie, weil sie schlechthin (unbedingt) ist, nicht seyn kann, eben so wenig kann sie ohne Selbsterkennen seyn, weil dieses Selbsterkennen, als mit ihr auch einerley, eben so schlechthin (oder unbedingt) ist.

16. Die-

*) Man erinnere sich an Leibnitzens Monaden! Hier ist aber nur eine einzige unendliche Monade.

16.

Dieses Selbsterkennen der Einerleyheit ist alsdann auch nothwendig unendlich; denn es ist ja nichts anders, als sie selbst nur von einer andern Seite (von der — der Form) betrachtet. Nun ist aber sie selbst unendlich, also muß es auch ihr Erkennen seyn. — Oder: Sie erkennt sich selbst. Das Erkennen kann nicht kleiner seyn, als das Erkannte; sonst wäre es kein Erkennen desselben. Es muß daher so unendlich als dieses seyn, um es zu erschöpfen.

17.

Nun kann sich die unbedingte Einerleyheit nicht selbst erkennen, ohne sich selbst als Erkennendes und Erkanntes, d. i. als Subjekt und Objekt zu setzen. Und sie kann sich nicht selbst — unendlich erkennen, ohne sich selbst als unendlich Erkennendes, und unendlich Erkanntes, als unendliches Subjekt und Objekt zu setzen. Auf diese Art geht also aus der ursprünglichen unbedingten Einerleyheit eine abgeleitete unendliche Getrenntheit (Differenz)) hervor.

18.

Diese Getrenntheit (Differenz) des Erkennenden und Erkannten, des Subjektes und Objektes ist aber, wie man sieht, keine innere Getrenntheit — keine Getrenntheit der Art — oder Wesenheit, keine qualitative). Beide, das Erkennende und das Erkannte

 sind

sind ja an sich — Eins. — Sie ist nur eine äussere, — eine Getrenntheit des Grades, der Größe (eine quantitative). Das Erkennen kann hier und da hinter dem Erkannten zurückbleiben, — es nur mehr oder weniger erreichen *).

19.

Alle Getrenntheit (aller Unterschied, alle Differenz) ist daher nicht **in** der Einerleyheit, sondern nur **außer** ihr. Denn alle Getrenntheit betrifft, wie sich aus dem Vorhergehenden ergiebt, nicht ihr Seyn, sondern nur ihr Erscheinen, — also nicht sie selbst, sondern nur ihre Ansicht. Sie hört also nie auf, Eines zu seyn. Nur die Betrachtung von ihr hört auf, mit ihr übereinzustimmen.

20.

Die Ur-Einerleyheit ist so allumfassend, als allbedingend. Eben weil durch sie alles bedingt ist, wird von ihr auch alles umschlossen. Sie ist also nicht bloß unbedingte und allbedingende Einerleyheit,

*) Wo es dasselbe ganz erreicht, da fällt es mit demselben auch ganz in Eins zusammen, — da hört also alsdann auch jener äußere Unterschied auf, und die zum Schein getrennte Einheit ist wieder ganz hergestellt, — die zeitlich gestörte Ruhe ist wieder in ihre ewige Einheit zurückgetreten.

leyheit, sondern auch unbedingte und allumschließende Ganzheit, oder (da dieser Ausdruck noch gar zu ungewöhnlich ist) unbedingte und allumschließende Totalität.

21.

Dasjenige nun, was außerhalb der Totalität (Ganzheit) ist, das ist nur ein einzelnes beziehungsweises Seyn — ein Ding. Was nähmlich außerhalb der Totalität ist, ist als solches nur ein Theil, nicht das Ganze, — erscheint daher in dieser Rücksicht als ein vom Ganzen in so ferne Getrenntes, daß es zwar noch in Verbindung mit diesem, aber doch auch eigenthümlich für sich vorhanden ist. Es erscheint daher als ein einzelnes, abgesondertes Seyn, als ein Wesen — Ding — für sich.

22.

Es giebt daher kein einzelnes Seyn, oder einzelnes Ding an sich. Jedes solche einzelne Seyn oder Ding ist, als solches, bloße Erscheinung, ist daher als solches außer der Einerleyheit, folglich außer dem einzigen und eigentlichen „An sich.“

23.

Der Grad-Unterschied (die quantitative Differenz) hat auf diese Art nur in dem einzel-

nen Seyn, nicht in dem unbedingten Ganzen (in der Totalität) Statt. Es kann nur das einzelne Seyn — größer oder kleiner seyn. Das Ganze (die Totalität) kann nur ganz (nur wieder Totalität) seyn. Aller Unterschied kann nur in der Erscheinung vorkommen. Im „An sich" waltet nur Einheit, reine, in aller Hinsicht ungetrübte Einheit. Im Reiche der Erscheinung befindet sich aber bloß das einzelne Seyn, — das Ding. Die Ganzheit — liegt über alle Erscheinung hinaus.

24.

Wenn es daher dem einzelnen Seyn, dem Dinge, — als solchem — wesentlich ist, von einem andern einzelnen Seyn, oder Dinge, — dem Grade nach unterschieden zu seyn, so ist es der unbedingten Einerleyheit eben so wesentlich, dem Grade nach in aller Hinsicht ununterschieden zu seyn. — Die Einerleyheit ist ja als solche das gerade Gegentheil des einzelnen Seyns, oder Dinges als solchen. Besteht also der Karakter von diesem in einer Gradunterschiedenheit, (quantitativen Differenz) so besteht der Karakter von jener in einer Grad-Ununterschiedenheit (quantitativen Indifferenz) d. i.: In der unbedingten Einerleyheit sind die Subjektivität (das Denken) und die Objektivität (das Seyn) nicht nur der Beschaffenheit, sondern auch dem Grade nach — also ganz und gar nicht verschieden. Außer ihr erreicht das Eine —

das Andere nur mehr oder weniger. In ihr erreicht jedes das Andere ganz, denn es ist ja dieses Andere selbst.

25.

Die Dinge, welche uns als verschieden erscheinen, sind daher nicht wirklich verschieden, sondern wirklich Eins. Alle Verschiedenheit — ohne Ausnahme — ist bloße Erscheinung, — bis auf den Grund nichts als Erscheinung, — bloße Durch und Durch Erscheinung. Es liegt ihr überall Nichts verschiedenes, sondern eine bloße, sich immer gleiche, Einheit unter. Nicht etwa — uns unbekannte, aber doch an sich unterschiedene Wesen, sondern die uns unmittelbar bekannte ewige Einerleyheit (Identität) macht die Grundlage aus, und alle die mannigfaltigen Wesen sind bloße Spiele der Erscheinung.

26.

Sind nun keine wirklich verschiedenen Dinge an sich, so ist auch kein Universum, als ein Inbegriff solcher Dinge, an sich. Es ist dieses nothwendig nur wie jene — als Einerleyheit — an sich. Ja! diese ewige, einzig wahre (reele) Einerleyheit ist das Universum selbst, und nicht bloß die Ursache desselben. Wenn also gesagt wird: „das ganze Universum geht aus der Einerleyheit hervor," so ist das nicht so zu verstehen, als träte es aus

ihr heraus, so daß es sich davon lostrennte, und von einem Nichtseyn zu einem eigenen abgesonderten Daseyn gelangte, sondern es ist nur so zu nehmen, daß die Einerleyheit, in so fern sie der Betrachtung unterworfen wird, als Universum erscheint. Es giebt ja nur ein einziges wahres und ewiges Seyn. Alles außer diesem ist nur Schein. Es giebt kein Entstehen. Aller Ursprung ist nur ein Schein-Ursprung.

27.

Folglich ist auch das Universum so ewig, als die ewige Einerleyheit, mit der es Eins ist. Alle Trennung ist so ewig, als die Einheit, alle Endlichkeit so ewig, als die Unendlichkeit, alle Unvollkommenheit so ewig, als die Vollkommenheit. Es ist an sich alles nur Eines, und dieses Eine ist zeitlos.

28.

Da nun die unbedingte Einerleyheit nicht nur das ganze Universum, sondern (wie früher gezeigt wurde) auch jedes einzelne Ding – an sich betrachtet, — also auch jeder Theil des Universums ist, so ist **jeder solche Theil – dem Wesen nach – jedem andern gleich.** — Die unbedingte Einerleyheit ist sich ja immer, und überall — in ihrem Wesen — selbst gleich.

29.

Ist also eines unvergänglich, so ist auch Alles unvergänglich. Alles ist an sich Eines. Es kann daher Nichts seinem Seyn nach vernichtet werden; denn es kann es das Eine nicht, das in allem Verschiedenen vorkommt, und dieses Verschiedene selbst ist. Alle Vernichtung betrifft, wie aller Ursprung, nur die Erscheinung, welche vergehen kann, nicht das Seyn, das ewig ist.

30.

Uebrigens hat aber Nichts Einzelnes den Grund seines Daseyns in sich selbst. Es ist ja selbst — Nichts. Es ist selbst nur Erscheinung. Hätte es also den Grund seines Daseyns in sich, so hätte es ihn — in Nichts. Die Erscheinung wäre Quelle der Erscheinung, — da doch diese Quelle nur — das Erscheinende seyn kann.

31.

Das einzelne Seyn ist also abhängig, und zwar nicht nur vom einzig wahren Ur-Seyn (von dem der Einerleyheit) sondern immer auch noch von einem andern einzelnen Seyn. Es muß nähmlich nicht bloß von der ursprünglichen Einerleyheit hervorgebracht, sondern auch noch von irgend einer gegenüberstehenden Verschiedenheit in seinem

nem Zustande bestimmt werden. Es ist ja gerade dadurch erst ein einzelnes Seyn, daß es aus der ersten ursprünglichen Einheit heraustritt, und sich einem Gegensatze gegenüberstellt.

32.

Das einzelne Seyn ist daher, wie wir sehen, kein unbegränztes, und kein unabhängiges Seyn, und dieses deßwegen, weil es ein von andern — zwar nicht dem Wesen, aber dem Grade nach — Verschiedenes ist. Wir sind also nun bey dem vollständigen Grunde der Endlichkeit. Er ist — die Gradunterschiedenheit (die quantitative Differenz) des Subjektiven, und Objektiven (des Denkenden und Gedachten). Wir sind also auch bey dem vollständigen Grunde der Unendlichkeit. — Dieser ist die Grad-Ununterschiedenheit (quantitative Indifferenz) alles Subjektiven, und Objektiven (alles Denkenden, und Gedachten.

33.

Jedes einzelne Seyn (jedes Ding) ist auf diese Art nur eine bestimmte Form des einzig wahren Seyns — der unbedingten Einerleyheit, d. i. diese Einerleyheit erscheint jetzt als dieses, jetzt als ein anders Ding. Die verschiedenen Dinge sind die verschiedenen Gestalten, unter welchen sie sich äußert. Sie sind aber nicht ihr Seyn selbst. Denn dieses hat nur in dem Ganzen (in der Totalität) Statt.

34. Die

34.

Die unbedingte Einerleyheit ist daher in allen Graden (Stufen, Würden, Potenzen) — — und nur in allen zusammengenommen — vorhanden. Sie ist in jedem Dinge, oder vielmehr sie ist selbst jedes Ding. Sie ist also unter allen Formen, und nur unter allen (ohne Uebergehung einer einzigen) wirklich. Denn sie ist erst im Ganzen wirklich. Sie erscheint deßwegen sowohl auf der niedrigsten Stufe als auf jeder der mittleren, und auf der höchsten, — aber erst auf allen zusammen ist sie in ihrem eigentlichen ganzen Seyn.

35.

Alle diese Grade, auf welchen die Einerleyheit erscheint, sind unbedingt gleichzeitig. Sie kann nur unter der Bedingung dieser Gradunterscheidung erscheinen. Ohne dieselbe erschiene sie nicht, sondern sie wäre nur. Zur Erscheinung ist Entgegensetzung, d. i. Unterscheidung wesentlich. Die Entgegengesetzten müssen sich aber eben, um entgegengesetzt zu seyn, gleichzeitig seyn.

36.

Die Entgegensetzungen von Subjektivität, und Objektivität (von Denken und Seyn) können also nicht als Nacheinander — d. i. in verschiedenen Zeiten entgegengesetzt, sondern als Nebeneinander, aber

aber in verschiedenen Richtungen entgegengesetzt gedacht werden. Es geht nicht die eine der andern vor, wie der Grund — der Folge. Sie sind beyde zu derselben Zeit, aber indeß die eine dahin gerichtet ist, ist es die andere nach dem geraden Gegentheile. Ihre Unterscheidung besteht nicht in einem gegenseitigen Verdrängen, sondern in einem gegenseitigen Ueberwiegen. Eine Unterscheidung muß seyn, sonst wäre die Einerleyheit außer aller Erscheinung. Und diese Unterscheidung muß gleichzeitig seyn. Sie muß also in einem Uebergewichte (in einem Ueberwiegen) bestehen. Es muß entweder die Subjektivität (das Denken, das Vorstellen) oder die Objektivität (das Gedacht werden, das Seyn) vordringen. Das einzelne, dadurch entstehende, Seyn oder Ding, muß entweder ein Denkendes, oder Vorstellendes (ein Geist, eine Seele, ein Gemüth) oder ein Gedachtes — oder Vorgestelltes (eine Sache, ein Körper, eine Materie) seyn.

37.

Dringt also die Objektivität (das Gedacht werden, das Seyn) vor, wird nähmlich das Seyn — das Ueberwiegende, und bleibt das Denken — (die Subjektivität) zurück, unterliegt das Denken, oder Vorstellen, so erscheint die Einerleyheit als Materie. Die Materie ist daher die eine Beziehungsweise Ganzheit (Totalität) Sie ist die ganze Objektivität, das ganze Seyn als ein dem Vorstellen Entgegenste-

genstehendes. Sie ist das ganze — „Vorgestellt werden.“

38.

Nun muß aber die Objektivität oder das Seyn zuerst vordringen. Die Subjektivität, oder das Vorstellen kann sich erst allmählig über das Seyn erheben; denn wir befinden uns hier auf dem Felde der Erscheinungswelt, wo das Gesetz von Grund und Folge, von Ursache und Wirkung gilt. Es muß also da zuvor ein Vorzustellendes seyn, ehe ein Vorstellen desselben seyn kann. Die Materie — (als ganze Objektivität) ist daher das erste in der Erscheinung Vorhandene (das primum existens).

39.

Nun erscheint die unbedingte Einerleyheit zuerst — ihrem Wesen nach als Kraft; denn sie ist nun Grund eines Hervorbringens, Grund eines Wirklichen, einer Realität. — In dem eben angeführten Ersten aller Erscheinung (in dem primum existens) insbesondere erscheint sie — als Schwerkraft. Es ist also die Schwerkraft mittelbar der Grund aller Wirklichkeit (aller Realität) — und die Materie ist im Ganzen als ein unendlicher Magnet (Totalmagnet) anzusehen, woraus folgt, daß der Magnetism das Bedingende aller Gestaltungen (Veränderungen) ist u. s. f.

*) Auf

*) Auf diese Art ergeben sich alsdann, wie sich nun von selbst errathen läßt, alle übrigen — die Körperwelt bauenden (konstruirenden) Sätze, die wir aber hier, wo wir nur den Grund (nur die Philosophie) prüfen wollen, übergehen. Es ergeben sich z. B. Sätze, wie folgende: alle Materie ist ursprünglich flüßig. — Aller Unterschied der Körper ist nur durch die Stelle gemacht, welche sie in dem Total-Magnet einnehmen. — In dem Total-Magnet muß der empirische (derjenige Körper in der Erfahrung, der bisher schon Magnet hieß) als der Indifferenzpunkt aller Körper betrachtet werden. — Alle Körper sind potentialiter (der Möglichkeit nach) in dem Eisen enthalten — u. s. f. — — — — Es ergeben sich ferner auch andere Sätze, welche wenigstens zum Theil auch zum Bau (zur Konstruirung) der Geisterwelt dienen, z. B. in der Materie sind — wenigstens der Möglichkeit nach — alle Grade (Stufen, Potenzen) auf welchen die Einerleyheit erscheinen kann, enthalten. — Das ideele (vorstellende) Prinzip ist unbegränzbar (denn es ist das Begränzende, — wodurch alles Uebrige erst begränzt wird). — Das Licht ist ein inneres, die Schwere ein äußeres Anschaun der Natur — u. s. f. Wir können aber auch diese Sätze übergehen, da wir es, wie gesagt, nur mit der Prüfung des Grundes zu thun haben, und nun aus der bloßen Aehnlichkeit mit der Konstruirung der Körperwelt — für die — der geistigen wenigstens schon dieses wissen, daß, wenn anstatt der Objektivität (oder dem Seyn) — die Subjektivität (oder das Denken, Vorstellen) vordringt, auch anstatt der Materie — etwas anders, nähmlich ein Vorstellendes, oder dasjenige entstehen müsse, was man Geist, Seele, Gemüth, Bewußtseyn, Ich, Ichheit u. dgl. nennt.

Wir

* * *

Wir übersehen nun die ganze Grundlage des neuen Gebäudes. Sie ist — kurz, und in einer andern Sprache — folgende.

Es giebt an sich nur Eines. Dieses Eine ist ein **Eines im höchsten Sinne, ungetrübt von allem Gegensatze ohne Ausnahme.** In ihm vereinigt sich Alles; denn Alles ist (an sich) — Nichts anders, als dieses Eine selbst. Alles ist in ihm — nicht bloß zugleich, sondern ganz gleich.

Dieses Eine nun ist — die Vernunft, aber nur die Vernunft an sich, — die noch ungetrennte, die noch durch keinen Gegensatz getrübte Vernunft.

Es ist also an sich keine Mannigfaltigkeit. Alle Mannigfaltigkeit ist an sich Einheit. Diese wird erst, und bloß in der Erscheinung zur Mannigfaltigkeit. — Es ist an sich Nichts von der Vernunft verschiedenes, keine Nichtvernunft, oder Vernunftlosigkeit (keine Unvernunft). Alles von der Vernunft Verschiedene, alle Nichtvernunft oder Vernunftlosigkeit ist an sich auch Vernunft. Diese wird erst, und bloß in der Erscheinung zu einem sich selbst Entgegengesetzten.

Dieses Erscheinen, dieses sich selbst Entgegensetzen entsteht erst, und bloß durch das sich selbst Erkennen. Dadurch theilt sich nähmlich die Vernunft

selbst

selbst in eine erkennende (subjektive) und in eine erkannte (objektive) Vernunft. Verfolgt man sie nun bey der Betrachtung — auf ihrer objektiven Linie (als erkannte Vernunft) so erhält man sie — als **Natur**. Verfolgt man sie auf der subjektiven (als erkennende Vernunft) so erhält man sie — als **Ichheit**. An sich aber ist es, wie man sieht, immer die eine, und selbe Vernunft (nur von zwey Seiten — von zwey verschiedenen Polen — angesehen) welche jetzt als Körperwelt, oder Natur im gewöhnlichen Sinne (also z. B. als Baum, als Blume, als Wasser u. s. f.) — ein anders Mahl als Geisterwelt, oder Reich von Vernunftwesen (also z. B. als Sokrates, als Franklin, als Kant u. s f.) erscheint. Aller Unterschied, der Statt hat, betrifft nur den Grad, nicht die Art. Die Natur, und die Ichheit sind nicht in ihrer innern Beschaffenheit, sondern nur in ihrer äußern Entwicklung verschieden. Es ist dieselbe Kraft, welche sich in der Natur bloß als Schwere, und in der Ichheit als Tugend äußert. Der Möglichkeit nach (potentialiter) liegt auch in der Natur — Bewußtseyn. Die tiefste Finsterniß ist an sich dem höchsten Lichte gleich. Der Stein ist nur zu wenig entwickelt, um ein Newton zu seyn. Sieht man von dem Gradunterschiede ab, so ist der eine, was der andere ist.

Die Vernunft ist daher die einzige, Allem zum Grunde liegende, Zauberwurzel, woraus das ganze Universum d. i. alle Natur, und alle Ichheit, — als

ein

ein gränzenloses, mit zahllosen Gestalten täuschendes Gesicht aufsteigt, an dem Nichts, als sie, die Zauberinn, wahr ist. — Zur Einsicht in dieses geheimnißvolle Spiel ihrer eignen Regungen kommt sie nur durch Erhebung zur Einsicht in ihre eigne ursprüngliche Beschaffenheit. Sie, die Schöpferinn von Allem, muß sich zuerst die Idee von sich selbst — in ihrem innersten Zustande (in welchem sie sich vor aller Schöpfung befindet) schaffen, um sich so recht innig selbst anzuschauen. Alsdann erst muß sie aus dieser Idee von sich — durch fortgesetzte Schöpfung (die sich von der vorigen freyen dadurch unterscheidet, daß sie — durch die Denkgesetze — gebunden ist) — das Universum heraus entwickeln (konstruiren). Sie soll also nicht auf ein schon Hervorgebrachtes bloß reflektiren (auf dem Reflexionspunkte stehen bleiben) sondern sich zum Anschaun ihrer selbst vor allem Hervorbringen (auf den Indifferenzpunkt) erheben, und sich in diesem Hervorbringen Schritt vor Schritt selbst beobachten, (sich, wie gesagt, das ganze Universum — selbst zusammensetzen, konstruiren). Das erste thut sie bloß als Verstand, als welcher sie nur ein schon in der Erscheinung, d. i. in der Täuschung vorhandenes denken, aber Nichts zum Vorhanden seyn erst herschaffen, Nichts im einzigen wahren Seyn anschauen, folglich nur wieder selbst getäuscht werden kann. Erst, wenn sie das Zweyte thut, sieht sie sich selbst, die allein wahre, — und sieht sie — auch an den Erscheinungen (Täuschungen) ihr eigenes Hervorbringen, also

auch

auch an diesen das an denselben allein Wahre. Sie soll daher hier auf dem philosophischen Felde etwas Aehnliches von dem thun, was sie auf dem mathematischen thut. Sie soll sich die Gegenstände, die sie durchforschen will, erst zusammensetzen (konstruiren). — — Wie sie in diesem Falle die Dreyecke, Kreise, u. d. gl. deren Eigenheiten sie bestimmen will, erst durch sich entstehen läßt, so soll sie auch hier die Körper, Geister, u. s. f. deren Beschaffenheiten sie angeben will, erst durch sich entstehen lassen. Sie hat zwar hier auch noch Mehrers, als dort zu thun. Dort (auf dem mathematischen Boden) ist ihr nähmlich der Grundstoff, aus dem sie alles entstehen lassen kann — der Raum — schon gegeben. Hier muß sie sich erst die Idee von sich selbst — **die Idee der unbedingten Einerleyheit**, aus der alles entwickelt werden kann, — schaffen. Die Entwicklung selbst muß sie alsdann hier durch das **Denken**, — wie dort durch das Anschauen, vornehmen.

Bisher versah man es also darin, daß man die Vernunft immer nur als Raisonirvermögen, und nicht in ihrer innersten eigentlichsten Beschaffenheit, — als **Vermögen**, hervorzubringen, — zu setzen, — zu schaffen — gebrauchte. Man gebrauchte sie nur als Verstand, und als dieser kann sie nur täuschen, und nur getäuscht werden. Alles Denken (das Einzige, was es in dieser Eigenschaft kann) ist nur ein Ordnen, Trennen, und Verbinden von Erschei-

nungen,

nungen, d. i. von Täuschungen, die an sich das nicht sind, was sie scheinen. Man befand sich mit ihr auf diese Art immer nur erst auf der Höhe der Ansicht der Erscheinung — vielleicht zwar aller Erscheinung überhaupt (aller Endlichkeit überhaupt) — aber dann doch nur — einer Erscheinung, — und — — das „An sich" erblickte man noch nicht. — — Man muß die Vernunft — nicht bloß als Ordnendes — also nicht bloß als Denkendes, sondern als Schaffendes, also als intellektuel Anschauendes, d. i. als Vernunft gebrauchen, um sich über alles bloß Gegebene zu erheben, und — das „An sich" zu erblicken. Man muß, um alles Entstandene, alle Erscheinung zu begreifen, über alles Entstehen hinaufsteigen, — und alles aus dem Unentstandenen erst — — entstehen lassen. Man muß das ganze wirkliche Universum — also alles erscheinende Seyn — sammt allen seinen erscheinenden Formen vernichten, und sich ein neues ideeles Universum schaffen, zum einzigen wahren ideelen Seyn, und der mit demselben einigen (identischen) Form emporsteigen. Will man zum erklärenden Gleichnisse der Träume zurückkehren? Welche Theorie der Träume wäre auch auf dem höchsten (aber doch noch bloßen) Traum-Betrachtungspunkte möglich? Man muß sich, um zur wahren Ansicht des Traums zu gelangen, von demselben zum höhern Bewußtseyn des Wachens erheben. Eben so muß man zur wahren Ansicht dieses wachenden Lebens sich über den höchsten Betrachtungspunkt dieses **endlichen** Lebens erheben, muß zum unendlichen Bewußtseyn erwachen.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

VIII.

Vorläufige Bedenklichkeiten.

Generalzweifel (Nro. 1.)

Ist nach der Lehre der neuen Schule ein Beweisen möglich?

Daß ein solcher Ideengang näher untersucht zu werden braucht, ehe er gebilligt, oder verworfen wird, ist sehr begreiflich. Viele seiner Theile sind so neu, und dabey so fein angelegt, daß nur nach sehr genauer Prüfung etwas über sie entschieden werden kann. Ehe wir uns aber mit dieser Prüfung einzelner Gründe befassen, wollen wir zuvor einige prüfende Blicke auf das Ganze überhaupt werfen.

Nach der Lehre der neuen Schule sind wahre und falsche Sätze an sich nicht verschieden. Sie sind beyde nur in äußerer Hinsicht, und von einem gewissen niedern Stantpunkte angesehen, verschieden geartete Ausdrücke des einzigen ewig und unendlich Wahren.

ren. Innerlich, und von dem höchsten Standpunkte aus betrachtet — sind sie sich ganz gleich, da sind sie Eins. Was wir nähmlich auf der gewöhnlichen Stufe unsers bloßen Denkens — Wahrheit, oder Irrthum nennen, ist nicht Wahrheit oder Irrthum selbst, sondern nur so oder anders beschaffene Erscheinung der einzigen über alles Denken erhabnen, dem bloßen Anschauen zugänglichen — ewigen, und unendlichen Wahrheit. — Es ist dieses eine nothwendige, und unmittelbare Folge des eigenthümlichen Urgrundsatzes der neuen Schule, vermöge dessen auf dem höchsten und daher einzig richtigen Standpunkte — **Alles** (im strengsten Sinne) **an sich Eins ist**. Wie könnte diese — allen Gegensatz schlechterdings ausschließende Einerleyheit — bey einer Zweyerleyheit von Wahrheit, und Irrthum noch bestehen? Damit man aber ja — diese bey aller ihrer Unmittelbarkeit doch noch sehr schreiende Folge zu ziehen nicht vergesse, hat sie Schelling selbst gezogen, und der Welt — in seinem Bruno vorgelegt. Er hat da — selbst das große Wort gesprochen, das ungeachtet der deutlichen Auffoderung der vorgehenden Prämisse — vielleicht sonst doch kaum Jemand zu sprechen gewagt haben würde. — — „Daß einer — (heißt es da auf „den Seiten 12—13 — 14) etwas durchaus verkehrtes, „und keine andere, als falsche Sätze vorbringt, ist we„der Verkehrtheit, noch Irrthum. Jeder, der eine „durch seinen Irrthum, der andere durch die Unvollkom„menheit seines Werkes drückt die höchste Wahrheit, „und höchste Vollkommenheit des Ganzen aus, und be-

„stätigt durch sein Beyspiel, daß in der Natur keine „Lüge möglich sey. Alle Unvollkommenheit findet nur „in derjenigen Ansicht Statt, für welche das Gesetz „der Ursache und Wirkung selbst Prinzip ist, nicht „für die höhere, die, da sie keinen Anfang des End- „lichen zugiebt, auch das Unvollkommene als Vollkom- „menheit setzt." — Nun! das heißt doch bestimmt genug erklärt, daß dasjenige, was bisher Wahrheit und Irrthum hieß, und auf dem menschlichen Standpunkte immer so heißen wird, nur zweyerley Ausdrücke für die neue — übermenschliche, und einzige Wahrheit sey, — daß also an sich die Wahrheit gleich dem Irrthume, oder der Irrthum gleich der Wahrheit sey.

Nun ist zwar (ebenfalls nach dieser Schule) — auch diese übermenschliche — unendliche, also eigentliche und einzige Wahrheit — dem Menschen noch erreichbar, aber nicht durch Denken, sondern nur durch Anschauen. Die Schule unterscheidet nähmlich, wie wir hörten, Verstand, und Vernunft auf eine — natürlich — wieder sehr eigne Art. Sie setzt dieselben einander ganz entgegen. Der Verstand kann nur beschränken, also nur einseitig, nur theilweise darstellen, was ihm unbeschränkt, ganz gegeben wird. Das heißt, er kann nur denken, folglich nur irren. Er ist die Geburtsstätte von Irrthümern, von bloßen Irrthümern. Denken ist bloßes Träumen. — Die Vernunft entgegen kann — setzen, hervorbringen, schaffen, kann dieses unendlich, ganz (im vollsten Sinne

des

des Worts) und kann eben dieses unmittelbar aus sich geschaffene Unendliche auch unmittelbar durch sich anschauen. Das heißt, die Vernunft allein kann ein Wahres aufweisen, denn sie kann es sich selbst erschaffen. Sie ist die Geburtsstätte und zugleich die Werkstätte der Wahrheit, und nur sie ist es. Nur ihr Anschauen ist ein Wachen.

Die neue Schule erklärt daher — in Rücksicht dieser höchsten — (und dadurch nach ihr einzigen) Wahrheit — — selbst die Logik für eine Chimäre. Was soll auch die Logik da noch zu thun haben, wo das Denken nichts mehr zu thun hat? Wie soll die Logik — auch nur ein negativer Maßstab der Wahrheit mehr seyn können, da ihr einziges Geschäft in Anordnung des Begreifens, Urtheilens, Schließens, also in Organisirung des Irrthums besteht? Muß sie nicht vielmehr für die allgemeine wissenschaftliche Begründerinn der Unwahrheit erklärt werden? Es muß ja alles gerade in dem Maße an sich unrichtig seyn, als es logisch richtig ist. Sie, die Tochter des Verstandes, soll nicht im Argen liegen, da er, der Vater, so durch und durch böse ist?

Nun! Wie steht es — bey diesen Grundwahrheiten — um das Beweisen? — — Womit will man seine Beweise führen? Mit lauter wahren Sätzen? Dann muß aber nur etwas solches daraus gefolgert werden, daß dasselbe auch aus lauter falschen Sätzen gefolgert werden könnte. Die einen gel-

ten ja an sich so viel, als die andern, und aus an sich gleichem muß immer wieder ein an sich Gleiches folgen, und dieses eine „An sich" will man. — — Oder hat man im Sinne, die Beweise durch lauter falsche Sätze zu führen? Aber aus Falschem folgt, wenn ich folgerecht schließe, nur Falsches, — und wenn ich willkührlich verfahre — Alles, was ich will. Wie erhalte ich hier die Folge, die ich erhalten soll? — — Oder will man endlich wahre, und falsche Sätze unbekümmert — untereinander mischen? So gar willkührlich werfen aber nicht ein Mahl die Adepten die Elemente des künftigen Steins der Weisen in ihre Schmelztiegel zusammen. Und doch! Warum soll man sich hier geniren, da ja das Gold der unendlichen Wahrheit in dem endlichen Irrthume so gut, als in der endlichen Wahrheit liegt?

Weiter! — Beweisen ist doch ein Begreifen, Urtheilen, und Schließen — ist ein Denken, und alles dieses ist — — ein immerwährendes Irren. Muß denn auf diese Art nicht gerade dasjenige das Allerirrigste seyn, was das am strengsten Bewiesene ist? Der Beweis faßt einen Begriff auf. Er fängt also schon bey einem Irrthume an *). Nun macht er ein Urtheil. Er thut also zu dem ersten Irrthume noch einen zweyten hinzu. Jetzt häuft er im Schließen

*) Nur Ideen, oder unendliche Begriffe, wenn man sie so nennen will, sind wahr. Eigentlich nur Eine Idee — die der absoluten Identität — ist wahr.

ßen Urtheile auf Urtheile. Er häuft also Irrthümer auf Irrthümer. Und dadurch soll man zur Wahrheit kommen? Ist das „errando discimus“ so zu verstehen? — Freylich! auch der ganz ausgesponnene Irrthum (der ganz bis an sein Ende hinaus organisirte Unsinn) führt — — zur Wahrheit. Allein diejenige Wahrheit, die aus einem solchen vollendeten Inbegriffe von irrigen Beweisen (aus einem solchen vollendeten Systeme von Unnsinn) folgt, ist alsdann die gerade entgegengesetzte von derjenigen, die man folgern wollte. Würde Schelling mit einer Anwendung dieser Regel auf das System seiner Beweise zufrieden seyn?

Endlich! — Wenn es erlaubt ist, sich den Beweis personisicirt vorzustellen, so muß man nothwendig eines seiner Beine — logischer Natur seyn lassen. Man hat freylich bey den Beweisen auch noch andere Rücksichten zu nehmen, als diese, daß man sich nicht selbst widerspreche u. d. gl. Aber vor Allem, und als Bedingniß ohne die nicht hat man doch diese — zu nehmen. Wie aber? Wenn die Logik selbst — an sich nur eine Chimäre ist, warum soll ich ihre Gesetze respektiren? Sie kann mir ja zur Auffindung des „An sich“, das ich suche, gar nicht dienen. Sie kann mich daran vielmehr nur hindern, — Sie, die Organisirerinn des Irrthums! Sie kann mich nur in ihren Geweben verstricken, daß ich erst nach langer Anstrengung, mich von ihren endlichen Umgebungen zu befreyen, loskommen kann in das Unendliche, das

ihr Tod ist. — Der Beweis kann mir also höchstens alsdann zu einem Wegweiser in das Land der Wahrheit dienen, wenn ich sein logisches Bein zerschmettere. Allein, wenn ich mir dieses erlaube, so muß ich ihm dafür eine Krücke, oder — — Flügel geben, und dann komme ich im ersten Falle nicht gehörig von der Stelle, und über manchen Pfad gar nicht hinüber, — und im zweyten schwebe ich mit ihm zwar in Lüften, muß mich damit aber auch begnügen, — und das übrige dem Luftstrome überlassen. — Oder wie fange ich es denn an, daß ich z. B. nicht auf den Eispol des offenbarsten Widerspruches hingetrieben werde, wenn mich der Sturm dahin ergreift?

Man erklärt aber den Beweis vielleicht nur für eine Leiter, die bloß zum Aufsteigen nach dem höchsten, und einzigen Leben dient, ohne selbst lebendig zu seyn, und die man daher sogleich entbehren kann, so bald man sie ein Mahl gebraucht hat, und auf ihr da angekommen ist, wo man ferner nicht mehr steigt, sondern nur fliegt. Allein gelten nicht auch in diesem Falle alle vorigen Einwendungen? Doch! wir wollen sogar zugeben, man könne auf diese Art doch richtig und gewiß hinaufkommen — auf die oberste Spitze unsers gesammten Wissens und Seyns, — ist man dann schon am Ende? Soll man sich denn ewig nur da oben aufhalten? Soll man nicht auch wieder herab zu neuen Ansichten des Untern — vom neuen obern Gesichtspunkte? Wie gelangt man

aber

aber richtig und gewiß herab, wenn nicht durch Beweise, durch strenge Beweise? Allein können diese nun mehr werth seyn, als im vorigen Falle, da jetzt das, wodurch sie unmöglich werden (und was zuvor erst auszumitteln war) entschieden ist?

Wer daher das einzige Folgerechte, das in dieser Schule möglich ist, thun will, der thut Verzicht auf alles Beweisen, und schränkt sich bloß auf das Behaupten allein ein, — er müßte sich denn nur einige Fälle zu einigen manches Mahl beliebigen Spielen mit Begriffen vorbehalten wollen. Was soll man denn da mit Urtheilen, und besonders nur mit richtigen Urtheilen (wie sie der Beweis verlangt), was soll man mit diesen — da, wo in Rücksicht des einzigen Wahren an sich nur Anschauungen, — und in Rücksicht des abgeleiteten scheinbar Wahren — Irrthümer so gut wie Wahrheiten entscheiden? Zu was eine Reihe von Gründen, da nur ein einziger Grund — an sich — wahr ist? Zu was eine Reihe von Gründen, da sie nothwendig nur eine Reihe von Gedanken, folglich eine Reihe von Verkehrtheiten seyn muß? Will man sich dem Wahren dadurch nähern, daß man sich davon entfernt? Will man das Unendliche, das der Grund alles Uebrigen ist, durch das Endliche, das erst daraus hervorgeht, den Grund durch die Folge begründen? Oder — zwar nicht begründen; aber die Begründung aufzeigen — erweisen? — Das heißt aber dann wieder nur — das Eine Wahre (das Unbe-

schränkte) durch das viele Falsche (das Beschränkte) erweisen?

Wahrlich! unter diesen Umständen kann die Philosophie nur als ein Inbegriff von Machtsprüchen auftreten. So wie sie es wagt, als ein System von Gründen und Folgen zu erscheinen, so wird sie zur Sophistik. Nur als ein Aggregat von Behauptungen hat sie Wahrheit. Als ein Gebäude von Schlüssen ist sie Schein und Trug. Eigentlich ist die eine höchste Behauptung (der ewigen und unbedingten) Einerleyheit — allein — Philosophie. Alles Uebrige ist schon nur Zierrathe.

Liegt nicht darin der eigentliche Grund der bekannten Gewaltsprache, welche die neue Schule spricht? — Es scheint. Sie will nähmlich nun ein Mahl sprechen. Zum Sprechen braucht man aber Sätze, — zum anhaltenden Sprechen — viele Sätze, und verschiedene (denn mit Menschen spricht man anders als mit Gott, dem man freylich dasselbe einige hundert Mahl unmittelbar nacheinander wiederholen darf) — hat man also zu einem anhaltenden Gespräche — nicht Gründe genug, so greift man — — nach **Schmähungen**.

Gene-

Generalzweifel (Nro. 2).

Welche Kraft enthält das an sich unkräftige Beweisen aus der neuen Wahrheitsquelle?

Die neue Schule erkennt diese Unzulänglichkeit alles Beweisens selbst sehr laut an. Sie zieht nicht nur überhaupt über alles Denken, als ein — der Wahrheit tödtliches Raisonniren, und deßwegen auch über allen Verstand, als den durch sein Denken — natürlichen Antipoden aller Wahrheit, und vorzüglich über alle Aufklärung, als die verderbliche Tochter eines so verderblichen Vaters sehr derb los. Sie erklärt sich auch noch bestimmter. Sie erklärt nähmlich ganz bestimmt, daß das gründliche Ableiten eines Satzes von dem andern, das Auflösen des Zusammengesetzten in seine einzelnen Bestandtheile, und das Berechnen des Beytrags jedes Einzelnen zur Zusammenwirkung des Ganzen, ein unnützes, ja schädliches, alles Reele tödtende Grübeln sey. Sie erklärt ganz bestimmt, daß man sich dem Wahren nur in dem Maße nähere, als man sich von dem bloßen Be-

Begreifen, Urtheilen und Schließen, d. i. von dem fatalen Denken entferne. Sie erklärt ganz bestimmt, daß man sich, um den Gipfel des Wahren zu erreichen, der Mystik in die Arme werfen, folglich von den Armen des Beweises losreißen müsse.

Indeß kann sie sich doch selbst nicht aller Beweise entschlagen. Sie muß doch selbst diejenigen Wege, die sie in so vieler Rücksicht für Irrwege erkläret, als Wege zur Wahrheit benützen. Sie beweist deßwegen selbst auch. Allein es scheint, sie glaube, ihren Beweisen eine eigenthümliche beweisende Kraft mittheilen zu können, indem sie dieselben auf einen eignen gewaltigern Stamm pfropft. Man könnte nun freylich dagegen einwenden, ob denn der Stamm Wunder thun, und — an sich ganz dürre — Aeste — — wieder beleben, ja ihnen sogar eine ganz entgegengesetzte Natur mittheilen könne. Doch! wir wollen annehmen, das — an sich zum ewigen Irrthum verurtheilte — Denken könne dann doch durch irgend ein Mirakel von seiner Verdammniß erlöst werden. Wir wollen nur untersuchen, ob denn der Grund, den die neue Schule allen Beweisen zur Stütze anweist, um so viel fester sey, als alle bisherigen Gründe.

Bisher gieng man von irgend einer schon ausgemachten Wahrheit aus. Jetzt will man von irgend einer erst auszumachenden — ausgehen. Bisher glaubte man nähmlich, sich ursprünglich bey irgend

gend einem Endlichen so entschieden gewiß zu befinden, daß darüber überall kein Zweifel seyn könne, und von diesem Standpunkte schritt man alsdann weiter — selbst bis zum Unendlichen hinauf. Jetzt aber will man sich schon ursprünglich zum Unendlichen — selbst versetzen (um sich eben dadurch die erste ganz unläugbare Gewißheit selbst zu erschaffen) — und will erst alsdann abwärts zum Endlichen gelangen. Kurz! bisher gieng man von irgend Etwas aus, das unläugbar und nothwendig im Bewußtseyn vorkommt, — jetzt aber will man von irgend Etwas ausgehen, das zwar auch unläugbar, aber frey in demselben erscheint. Z. B. Man gieng sonst von der unmittelbaren Gewißheit — seines Ichs (dieses Ich entweder als Wesen, oder nur als Handeln genommen) — aus. Jetzt wird von der unmittelbaren Gewißheit einer Idee (der unbedingten Einerleyheit) ausgegangen. Jenes Ich ließ keinen Zweifel zu — über seine Erscheinung im Bewußtseyn. Diese Idee läßt darüber auch keinen Zweifel zu. Jenes Ich fand man aber schon gefertigt. Diese Idee entgegen muß man sich erst selbst schaffen.

Dadurch nun glaubte man, unser ganzes Ueberzeugungssystem — fester und fruchtbarer begründet zu haben, als jemahls zuvor geschehen war. Man hatte nun nicht mehr ein bloßes Gegebenes, das als solches mehr oder weniger nur Schein, nur Täuschung war, sondern ein Selbstgemachtes, das als in uns, und durch uns erst entstanden — innigst

durch-

schaut werden kann, zum Grunde gelegt. Man hatte, nun nicht mehr ein bloßes Endliches, das nur einige Bezirke umfaßt, sondern ein Unendliches, das allumfassend ist, zum Grunde gelegt. Man war nun nicht mehr bey dem sonst immer unerklärbaren Bewußtseyn stehen geblieben, sondern über dasselbe zu einer — auch dieses erklärenden — Idee hinausgegangen. — Was gewann man dadurch?

Man war mit Nichts, was man im Bewußtseyn schon vorfand, zufrieden. Es konnte ja alles dieses — es konnte das Bewußtseyn selbst — (wie man glaubte) bloß Erscheinung seyn. Der Skeptiker wenigstens wußte gegen jedes — irgend einen nicht zu lösenden Zweifel. Man wagte also einen ganz neuen Versuch. Man that auf alles im Bewußtseyn Vorkommende Verzicht, erhob sich über das ganze Bewußtseyn selbst, nahm Nichts — gar Nichts als schon vorhanden an, sondern schuf sich erst Etwas aus eigner freyer Thätigkeit in sein Bewußtseyn hinein, ließ sich von der neugeschaffenen Idee erst auf das — durch sie zu erklärende — Bewußtseyn herab, und glaubte nun so einen festern unwandelbarern, dem Zweifel unzugänglichern Grund aller Ueberzeugung gelegt zu haben. Allein wo gieng denn all dieses Verzicht thun, und Erschaffen, und Erheben vor? Anderswo, als — — wieder im Bewußtseyn? Man verwarf jedes im Bewußtseyn ohne unser Zuthun schon Vorhandene als eine bloße Erscheinung, die selbst erst erklärt werden soll, also

nicht

nicht zum Grunde aller Erklärung dienen könne. Ist denn aber dieses Verzichtthun — dieses Schaffen — dieses Erheben nicht auch eine Erscheinung, die in unserm Bewußtseyn vorkommt? Hört es dadurch, daß es frey hervorgerufen wird, auf, Erscheinung *überaupt*, oder nur — — *nothwendige* Erscheinung zu seyn? Ist es mehr als eine Regung, die wir uns selbst geben, da das Vorige freylich nur eine Regung, die wir bloß annahmen, war? Wird uns denn aber unsere jetzige Regung durch eine andere Zeugschaft verbürgt, als durch die — des Bewußtseyns? Ist denn also zuletzt nicht immer doch noch — dieses — der Gewißheitsträger unserer gesammten Ueberzeugungen? Wird der Zweifler nun leichter verstummen?

Man kann ihn nun aber, glaubt man, wenigstens enger, folglich fester packen. Zuvor konnte man ihm bloß sagen: „Sieh! da liegt es in dir!“ Allein er konnte alsdann entgegen noch antworten: „Ich finde es nicht;“ — oder, wenn er es fand: — „Ist aber der Fund, den ich machte, das auch wirklich, wofür ich ihn halte?“ — — Jetzt hingegen kann man ihm sagen: „Sieh! du kannst es dir selbst erschaffen — und du mußt alsdann bestimmt wissen, was du gemacht hast. Es ist ja dein Werk.“ Was kann er entgegen antworten? — „Ich will nicht;“ — oder: „Ich kenne mein eigenes Werk nicht?“ — — Das läßt er wohl bleiben. — — — Freylich wenn das — das Einzige ist,

was

was er einwenden kann. — Allein ich glaube, es giebt der Fragen noch mehrere, z. B. „ich soll frey erschaffen. — Gut! wie weit erstreckt sich aber diese Freyheit?" — Nur auf den Entschluß des Erschaffens allein, oder auch auf den zu erschaffenden Stoff? — Auf Alles? Also kann ich mir schaffen, was mir beliebt? Nun! Es werde in mir eine unbedingte Entgegensetzung (Diversität) statt einer unbedingten Einerleyheit (Identität) — ! ! — Nicht auf Alles, sondern nur auf den Entschluß allein? Wo ist aber alsdann meine schöpferische Freyheit? Wo meine Unbeschränktheit? Was treibt ihr denn für kindisches Spiel? Meinem Bruder Fichte gabt ihr neulich vor aller Welt Augen die Ruthe, weil er, wie ihr sagtet, die Unart begangen hatte, sein Ich in (geheime) unbegreifliche Schranken zu schlagen, wodurch es genöthiget wurde, gerade das hervor zu bringen, was uns die Erfahrung als hervorgebracht zeigt, — und nun erlaubt ihr euch — zwar nicht an meinem Ich, aber an meiner — mir noch ungleich kostbaren Einerleyheit — dieselbe Unart. Nun legt ihr dieser dieselben geheimen, und unbegreiflichen Fesseln an, wodurch sie gezwungen wird, auch gerade nur ein gewisses, als hervorgebracht erscheinendes, hervorzubringen. Doch! die Unart will ich euch verzeihen. Sagt mir aber nur, woher die Fesseln? Warum gerade diese Fesseln? Verbergen

sie

sie mir nichts? Würde ich ohne sie nichts anders schaffen und sehen u. s. f.? — Allein zu was helfen mir eure Antworten, sie mögen ausfallen, wie sie wollen. Ich sehe, **ihr habt mich wieder — nur durch einen Umweg in den alten fatalen Kreis des Bewußtseyns hineingebannt.** All euer Reden setzt ja das schon voraus, was ihr erst zu begründen vorgebt. Ihr verspracht, mich von oben auf alle Luft herabschauen zu lassen, und fährt zu diesem Behufe mit mir — — in einem — Luftballon in die Höhe. Wenn euer Geheimniß — in keinem andern Fahrzeuge, als in einem solchen besteht, das sich nur in der Luft schwebend erhält, — so danke ich euch nicht. Das Fahrzeug taugt wohl für unsere Atmosphäre. Aber ich wollte ja darüber hinaus.

Man wird zwar dagegen einwenden: „**Wenn der Satz der Einerleyheit nicht unmittelbar, und über allen Zweifel hinaus gewiß ist, was kann denn noch gewisser, als er, seyn?** Alles ist sich selbst gleich — oder a = a ist ja doch das Evidenteste von allem Evidenten. Welchen überzeugendern Urgrund für unser ganzes Wissen kann es noch geben, wenn dieser nicht überzeugend genug ist?“ — — Aus sich wird der Zweifler nicht viel gegen den neuen Grundsatz einzuwenden haben. Aber die Schule, die ihn aufstellt, wird ihm manches dazu darbiethen. Er wird z. B. fragen: „Seht ihr die Wahrheit dieses Satzes durch euer **Denken** ein? — **Oder** durch euer An-

schauen? — Wenn durch das erste, dann ist er eben deßwegen unrichtig, weil er dem Denken (auf dem ja bekanntlich der Fluch des Irrthumes liegt) als richtig erscheint; — — wenn aber durch das zweyte, so beweiset mir erst, daß das Anschauen richtiger findet, als das Denken. Wollt ihr mir sagen, „im Denken bin ich gefesselt, da kann ich über das Denken nicht hinaus," — so sage ich euch entgegen, — „bin ich im Anschauen nicht auch gefesselt? Kann ich da über das Anschauen hinaus? Im ersten Falle weis ich nicht, ob meinem Denken ein Gedachtes entspricht. Weis ich im zweyten, daß meinem Anschauen ein Angeschautes zum Grunde liegt? Weis ich also da mehr, weis ich zuverläßiger, als dort? Weis ich da unbedingt (absolut) — ? — — Ja! sagt ihr, denn dieses **Wissen des Unbedingten** (Absoluten) ist selbst das Unbedingte (selbst das Absolute). — — Das wäre!! Aber was weis ich denn alsdann? Nichts anders als mein Wissen? Ich weis also nur dieses, daß ich **weis**, ohne **Etwas** zu **wissen**? — — Ich merke wohl, ihr wollt, um das gewöhnliche Wissen zu erklären, in welchem sich ein Wissendes (Subjekt) und ein Gewußtes (Objekt) von einander abscheiden, — endlich zu einem ungewöhnlichen kommen, in welchem keine solche Scheidung mehr vorgeht. Ihr glaubt dieses urgetrennt — in dem anschaulichen Wissen entdeckt zu haben. Kann denn aber das Anschauen leichter ohne ein Angeschautes, als das Denken ohne ein Gedachtes seyn? Ist in jenem die Trennung von Subjekt und Objekt weni-

ger

ger nothwendig, als in diesem? Oder ist sie dort nur weniger deutlich? Freylich! ihr sagt: „Mein Hervorbringen ist hierselbst auch mein Wissen. Es ist nur eine verschiedene Ansicht, was die verschiedene Benennung verursacht. Es ist also da wirklich Wissen und Gewußtes ganz und gar Eins. Ich schaue da nur mein eigenes Schauen, das in anderer Hinsicht Hervorbringen heißt, an. — Das heißt also — ich träume meinen Traum (freylich in einer höhern Würde — Potenz). Da kehrt nun aber die vorhin schon vorgelegte Frage zurück. Steht dieser Traum in der zweyten Potenz — (oder im Wachen) mehr in meiner Freyheit, als der — in der ersten (oder im Schlafe)? Alsdann lasse ich mir eine poetischere Welt träumen, als ihr, die ihr bey euerer Macht immer noch mit dem gewöhnlichen Werkeltags-Universum vorlieb nehmet. — — Muß ich aber diesen Traum in höherer Instanz — in der Hauptsache (seinem Inhalte nach) nur annehmen, wie jenen in der niedrigern? — Ja dann kann ich wieder nicht umhin nach dem Unbekannten zu fragen, was mich — Müssen — macht.

Doch wir wollen dem Satze der Einerleyheit — auch für die neue Schule — die unmittelbare und strenge Gewißheit zugestehen, die ihm ohne Zweifel zukommt. Was folgt daraus? Ist denn dieser Satz auch so fruchtbar, als er gewiß ist? Taugt er also in der ersten Hinsicht eben so gut zum Urgrund (Prinzip) unsers Wissens, als in der zweyten? Und

doch ist seine Brauchbarkeit in der zweyten Hinsicht allein noch nicht hinreichend zu seiner Erhebung.

Man nehme den Satz — a = a — vor sich her, und fange ein Mahl zu folgern an, — so erhält man — — — allerdings eine Menge Folgerungen, z. B. also ist auch b = b und c = c und so ins Unendliche fort. Aber freylich erhält man nur diese Selbst-gleichheiten, aber die sich selbst Gleichen — diese erhält man nicht. Die b = b — — c = c ergeben sich aus dem a = a, wenn sich die b, die c u. s. f. selbst — — anderswoher ergeben. Nun liegt uns aber mehr an diesen, als an jenem, und gerade in Rücksicht dieses Wichtigern werden wir auf diese Art von unserm All-Geber verlassen.

Allein dieser unfruchtbare bloß logische Einerleyheits-Satz war es eigentlich — auch gar nicht, was man als Urgrundsatz aufstellte. Es war nur seine äußere Hülle, was man von ihm nahm. Uebrigens gab man ihm schon einen reichern Inhalt. Man entlehnte von ihm nur seine Evidenz, füllte aber übrigens seine Unfruchtbarkeit durch eine ganz ungemein befruchtende Kraft aus. Man modelte an ihm so lange, bis im Grunde aus seinem: „Alles ist sich selbst gleich" ein: „Alles ist allem Andern gleich" entstand. Man abstrahirte nähmlich von Allem so lange fort ein Merkmal nach dem andern weg, bis zuletzt überhaupt keines mehr, als das des Etwas übrig war. Nun war ja alles — (auch

das

das Verschiedenste) — zu einem — an sich von keinem andern mehr Verschiedenen hinangesteigert worden, und so war dann alles Verschiedene — diesem Etwas, und hiemit auch sich selbst gleich. Alles war Eines, — ein ungetrenntes, ein alles in unbedingter Einheit in sich fassendes. Nun war also der Einerleyheits-Satz schon fruchtbarer. Nun war er aber auch aus einem todten logischen Satze der Einerleyheit eine lebendige Idee derselben geworden.

Ist es nicht diese Manipulation, wodurch die neue — sonst so ganz unfruchtbare Grund-Idee — auf ein Mahl so unglaublich fruchtbar wird? Legt man nicht zuerst immer Alles in sie hinein, um hernach Alles wieder aus ihr herausnehmen zu können? Preßt man nicht das ganze Universum sammt seinem Urheber in sie hinein, um sie alsdann augenscheinlich daraus hervorgehen lassen zu können? — „Alles ist Eins" sagt man. Woher denn aber dieses „Alles?" Man sollte ja, wenn man nicht schon gleich mit einem Schleichhandel beginnen wollte, mehr nicht sagen, als: „Eins ist Eins." Aber damit wäre einem nicht geholfen! Freylich! — Wenn Alles Eins ist, so heißt dieses eben auch nichts anders, als: „Eines ist Eines." — Allein gerade das „Wenn" macht hier noch Schwierigkeiten, außer es ließe sich die Behauptung auch umkehren, und sagen: „Wenn Eines — Eines ist, so ist auch Alles Eines." — — — Doch! wenn ich euch euer „Alles Eines" auch zugebe, wie bringt ihr mir denn nun aus diesem Einem Allem

lem — unser verschiedenes Alles so ganz genau heraus? Wollt ihr es heraus erschaffen? Dieses doch wahrlich nicht. Erschaffen könnt ihr aus Etwas (und das ist doch eure Einerleyheit auch? —) also erschaffen aus **Etwas** könnt ihr nicht, — sondern nur aus **Nichts**. — Wollt ihr es also heraus-folgern? — — Gut! aber nur aus dem generelen und spekulativen „Allem" ohne irgend einen besondern hindeutenden Fingerzeig der Erfahrung! Und damit es ohne Versuchung abläuft, so thut zuvor einen Schluck aus dem Lethe! — Ich bin begierig, wie ihr etwas **bestimmtes Anderes** für die Erscheinung — aus dem **Einen an sich** herausbringt. Ich verlange aus dem a nur das einzige b. — Haben wir nur ein Mahl dieses, dann habt ihr gewonnenes Spiel, denn alsdann ist das c u. s. f. auch schon auf dem Wege. — Oder sagt mir indeß nur, wie ihr dabey (aber versteht sich — gewissenhaft) verfahren wollt? Wollt ihr die Folgerungen mittels des **Denkens** — also des Begreifens, Urtheilens und Schließens ziehen? Aber — abgesehen von der Erbsünde des Denkens — dazu — (nähmlich zum Schließen) braucht ihr ja drey Begriffe (und drey Urtheile), und ihr habt nur einen Begriff — (und Ein Urtheil). Was könnt ihr also auf diese Art mehr erhalten, als etwa folgenden Sillogism:

Alles ist Eins
Nun ist aber Eins auch Alles
Also ist Alles — Eins. —

Da

Da haben wir aber noch kein zwey, — kein Zwey — auch nur in äußerer Rücksicht; denn wir haben auf diese Art noch nicht ein Mahl irgend eine äußere Rücksicht überhaupt selbst. — — Wollt ihr also, weil mit dem fatalen Denken nichts auszurichten ist, eure Folgerungen mittels des Schauens herauszuziehen? — Ja! Wenn ihr das wollt, so habe ich allen Respekt dafür. Herausschauen läßt sich ohne Zweifel sehr vieles.

Nun! welche neue eigenthümliche Kraft ziehen denn die nach der neuen Lehre an sich unkräftigen Beweise aus der neuen eigenthümlichen Quelle — der unbedingten Einerleyheit?

General-

Generalzweifel (Nro. 3.)

Was ist denn alsdann die Einbildungskraft, — wenn die Vernunft — das ist?

Die Schule fühlte, daß sie — ungeachtet der neuen Begründung unsers Wissens — mit den Beweisen allein doch noch — bey weitem nicht im Stande sey, zu ihrem Ziele zu kommen. Mit den Beweisen allein konnte sie nicht nur den Anfangspunkt des Weges, den sie zu gehen hatte, sondern auch die übrigen Theile desselben nicht finden (bestimmen — ausmachen). Sie konnte damit (wenigstens wie sie glaubte, und nach ihrem Systeme glauben mußte) höchstens das schon auf andere Art Aufgefundene (oder Ausgemachte) — ordnen. In Rücksicht des Anfangspunktes (des Urgrundes) war dieses — offenbar der Fall. Dieser Punkt liegt ja, wie wir gehört haben, über alles Denken (also über alles Beweisen) weit hinaus. Aber auch in Rücksicht der übrigen Theile, die aus diesem ersten Punkte abgeleitet werden sollten, konnten die Beweise eigentlich nichts als die Ableitung

ordnen. Ableiten selbst, d. i. hervorgehen machen das Vielerley aus dem Einerley — das konnten sie nicht. Die Einheit, welche als Quelle alles Mannigfaltigen angegeben wurde, war zu einartig (zu einfach) um aus ihr dieses Mannigfaltige anders — — als durch eine schöpferische Kraft hervorbringen zu können.

Man suchte also nach einer solchen Kraft, und was man finden will, findet sich bald — — im Reiche der Ideen. Die Vernunft zeigte sich ja wirklich von mancher Seite — als eine Schöpferinn. Sie zeigte sich als eine Schöpferinn von theoretischen, und moralischen Idealen. Freylich beschränkte sich diese ihre schöpferische Eigenschaft — in manchen Fällen (offenbar) nur auf die Gestalten (Formen) der Stoffe (Materien) die sich ihr darbothen. Sie drückte den — anderweitig hergegebenen Gegenständen — aus sich nur ihren vernünftigen Karakter auf. Allein in einigen andern Fällen dehnte sich diese ihre Macht auch offenbar selbst über die Stoffe (Materien) aus. Dieses geschah vorzüglich auf dem moralischen Felde. Da nahm sie z. B. die Gesetze, die sie aufstellte, ganz aus sich her.

Die letzte Art von schöpferischer Kraft paßte für die neuen Bedürfnisse besser, als die erste. Oder vielmehr — sie paßte ganz allein dafür. Man dehnte also auch sie allein über den ganzen Kreis der Vernunftthätigkeit aus. Man machte die Vernunft zu

einer

einer Schöpferinn in aller Hinsicht, — in allen Bezirken, — zu einer unbeschränkten Schöpferinn.

Hatte man zuvor geglaubt, die Vernunft könne auf dem einen Gebiethe nur ordnen, was ohne sie schon vorhanden ist, und nur auf einem andern — das Vorhandenseyn selbst — machen, so glaubte man jetzt, sie könne dieses auf jedem Gebiethe. Hielt man sie einst in der einen Hinsicht bloß für eine Macht, ein ihr anderswoher Gegebenes zu bearbeiten, und nur in einer andern Hinsicht auch für eine sich — aus sich selbst gebende — Macht, so hielt man sie jetzt — durchgehends — für eine solche. Gestand man ihr also einst von einer Seite bloß eine Kraft, abzuleiten, zu schließen, und nur von einer andern auch eine, — zu begründen, anzufangen (schlechthin anzufangen) zu, so gestand man ihr jetzt überhaupt nur diese letzte zu. Sie war jetzt überhaupt nichts anders, als die Macht, zu setzen, — die Macht, zu schaffen. — Sie setzte (schuf) das Unendliche, und das Endliche, die ursprünglich — in ihr — Eins, also eben deßwegen in diesem Zustande als Unendliches, und Endliches noch nicht vorhanden, folglich durch sie erst zu zu schaffen sind. — Sie setzte daher Gott und das Universum. Sie setzte also auch alle die Eigenschaften, Kräfte, Welten, Bewohner, Verhältnisse u. s. f. die wir in Gott und im Universum finden. — Das — Alles — schuf sie — die Zauberinn!! —

Aber freylich! Was bleibt denn nun der Einbildungskraft zu thun übrig, wenn die Vernunft —

so viel, wenn diese — alles thut? Soll denn jene, die doch eigentlich zur Zauberey privilegirt ist, ihren Stab, und mit ihm ihr rechtmäßiges Gewerbe ganz niederlegen? Oder soll sie es von nun an nur mehr im Kleinen treiben, und das en gros ihrer Rivalin überlassen? Wie kann sie aber das? Sie, die überreiche, die von Natur überschwengliche, und die — übergewaltige, die mit einem einzigen Schlage mehr ausrichtet, als die Vernunft mit hundert mühsamen Streichen? — Ueberdieß, wenn beyde Zauberinnen ihre Sonderbarkeiten nebeneinander spielen dürfen, wie trennt man die Wunder von den Nachäffungen weg? **Wird die Schlange der Vernunft die bloßen Stäbe der Einbildungskraft auffressen?** Es ist ja offenbar — gerade das Gegentheil zu besorgen. — — „Die Willkühr, sagt man, die in den zügellosen Produkten der Einbildungskraft herrscht, unterscheidet sie hinlänglich von den freyen Geschöpfen der Vernunft, welche sich bey aller Freyheit immer noch genug durch Regelmäßigkeit karakterisiren." — — Schon **wieder die geheimen unbegreiflichen Schranken!!**

Gene-

Generalzweifel (Nro. 4.)

Also — Verstand und Vernunft sind sich durchgehends — e diametro entgegengesetzt?

Das ist aber doch recht fatal!

Man hatte nun in der neuen Schule — an der Vernunft eine Macht, mit der sich — und noch dazu ex officio — alles machen ließ, was man brauchte. Sie setzte einem jedes Mahl das her, was jedes Mahl nöthig war. — Für die Erwerbung war also reichlich gesorgt. Allein nun mußte auch für den Besitzstand gesorgt werden. Dieser war immer noch nicht gesichert. Er war vielmehr bedroht durch die Protestationen des Verstandes.

Man untersuchte daher die Ansprüche desselben, und, damit man diese recht genau, und gründlich kennen lernte, — seine Natur, und da zeigte sich dann offenbar, daß dieser elende, aus der niedrigsten Volks-

klasse

klasse hervorgehende — Prosaist — gegen die hochgebohrne — Poetin nicht die geringsten Rechtsansprüche (auch nicht ein Mahl in Betreff seiner Foderung in Rücksicht des Widerspruches) besitze. Es zeigte sich nähmlich, daß der Verstand weiter nichts anders in seinem Vermögen besaß, als was er von den ehemahligen Besitzungen der Vernunft an sich gezogen hatte. Er hatte nur das, was diese, wie wir zuvor hörten, wegwerfen mußte, aufgerafft, und sich angeeignet. Er war also, seitdem die Vernunft eine bloße Kraft, zu setzen, (zu schaffen) geworden war, nur eine Kraft, zu denken. Welche gegründete Einsprache konnte ihm denn nun mit seinem Denken gegen das über alles Denken unendlich erhabene Schaffen zu kommen? Welche Rechtsansprüche konnte er — der Endliche, der Sprößling einer ganz fremden niedrigen, jeder Heirath nach oben verschlossenen Kaste — welche Rechtsansprüche konnte er gegen die Unendliche haben? Welcher Einwurf konnte sein Irrthum (denn nur diesen kann er erzeugen) gegen die ewige Wahrheit seyn?

Jetzt war man, wo man seyn wollte, bey einer gänzlichen, durchgeführten Entzweyung des Kopfs. Verstand und Vernunft waren sich nun durch und durch gerade entgegengesetzt. Und man wußte nun, warum sie es seyen, und daß sie es seyn, und bleiben müssen, daß deßwegen die Widersprüche des Verstandes gegen die Machtsprüche der Vernunft nie das Geringste zu bedeuten haben. Daher also die der neuen Schule eigen-

eigenthümliche Verachtung des gesammten Menschenverstandes, nicht nur des gemeinen, sondern auch des gesunden, selbst des gebildeten! Es liegt ja auf dem Ganzen der Fluch! — — — Allein doch will und soll sich die Vernunft mit diesem ihrem Erbfeinde (auch nach dem neuen philosophischen Testamente) ehelich verbinden. Sie will verständig werden. Mit welchem Verstande will sie es denn aber? mit dem gesunden? gegen diesen protestirt sie ja ausdrücklich. — Also mit dem kranken? dafür dankt sie wahrscheinlich auch. — Oder mit dem Verstande überhaupt (, der, wie andere ehrliche Ehemänner, bald gesund, bald krank ist)? — das ist ihr wieder nicht recht. Ihr Mann soll sich gleich bleiben. Jetzt ist nur noch der Unverstand übrig. Diesen will sie aber gar nicht. — — Nun! so mag sie — den Teufel heirathen. Sie ist ja doch nur — eine Hexe.

Was soll man überhaupt zu dieser unübersteiglichen Kluft zwischen Verstand und Vernunft sagen? Woher eine so ungeheure Trennung des Kopfes bey der sonst allgemeinen Vereinigung — noch mehr — bey der gänzlichen Verschmelzung — nicht nur des Kopfes mit sich, sondern auch mit allen Uebrigen — (mit dem Herzen, mit der Lunge, mit u. s. f.) — Der Verstand soll der Vernunft — seiner Natur nach — durch und durch widersprechen? Wer ist denn dieser Verstand? Er ist ja an sich — selbst nichts anders, als die Vernunft, die Alles in Allem ist. Also widerspricht sich diese selbst? — „Er ist nur eine

Regung

Regung (Produkt) der (absoluten) alles hervorbringenden Vernunft, und nur als diese Regung, die Verstand heißt, widerspricht sie sich." Also doch sie — sich. Warum aber gerade als diese Regung? Als eine andere z. B. wenn sie sich zu Idealen erhebt, thut sie es nicht. — "Weil sie da schafft, und dort — — —" — — was? etwa — denkt? Das ist ja nicht ihre Sache. Und doch wird gedacht. Wer denkt denn? die bloße Aeußerung? die bloße Regung? — — Wir würden aus diesem Kreise nie hinauskommen.

Wenigstens kann man aus demselben nicht anders hinaus, als durch — einen Sprung, und zwar durch einen gewaltigen, — (einen salto mortale). Diesen wagen dann aber auch die Herren von der neuen — Bank, und er glückt ihnen. Sie arbeiten (nicht selten) mit dem prosaischen, beschränkten, nur des Irrthums fähigen Verstande auf dem poetischen, unendlichen Felde ihrer Wahrheit so behende und gesegnet darauf los, daß man schwören sollte, ihr Werkzeug sey ganz für diese Arbeit gemacht: Sie beweisen ihre überirdischen Sätze nach einer irdischen Logik, der — wenigstens oft — nichts als ein besserer Grund fehlt, um mehr, als systematische Täuschung zu gewähren. Oder ist es die Vernunft, welche beweiset? Die kann ja nicht beweisen. Das hörten wir schon oft. — Oder besteht der ganze Verstandesbeweis nur darinn, daß der Verstand seinen Unsinn organisirt darstellt, um abzuschrecken? Damit hätten wir aber, wie wir auch schon oft hörten, nur eine

nega-

negative Wirkung, Abhaltung von Irrthume. Wo wäre denn aber die positive, — die Bekanntmachung mit der Wahrheit? — Doch zu was noch mehrere Worte! die ganze Entgegensetzung des Verstandes und der Vernunft (— in dieser ungemeinen Ausdehnung) — also die ganze gar so wegwerfende Herabsetzung des ersten ist eigentlich nur eine jener tausend Künste, womit der Taschenspieler die Aufmerksamkeit seiner Zuschauer von derjenigen Manipulation abwendet, durch die wieder eines seiner Wunder werden soll. — Der Verstand wird also in den Worten weggeworfen, in den Behandlungen aber beybehalten, und so genießt man alsdann seine Vortheile, ohne seine Nachtheile auch mitnehmen zu müssen. Man gewinnt durch seine Beweise für die Sache, die man vertheidigt, — und verliert durch seine Einwürfe gegen dieselbe nichts. — Er ist ja nur insgeheim — also in der ersten Rücksicht, — aber nicht auch öffentlich oder in der zweyten — etwas werth.

Gene-

Generalzweifel (Nro. 5.)

Und sie heirathen doch noch zusammen; aber auf die linke Hand.

Oder

vom Reflexions- und Indifferenz-Punkte.

Die Ehe zwischen der Vernunft, und dem Verstande konnte indeß bey aller anscheinenden Unmöglichkeit doch schlechterdings nicht aufgegeben werden. Es konnte kein Theil ohne den andern in die Länge bestehen. — So wenig der Verstand unvernünftig bleiben konnte, eben so wenig konnte die Vernunft unverständig bleiben. Jener bedurfte durch diese — einer Begründung seiner Aussprüche, diese durch jenen — einer Anwendung der ihrigen. Eine ewige — nie aufzulösende — Trennung würde endlich beyde vernichtet, und der bloßen leeren Phantasiespielerey Platz gemacht haben.

Man sann daher wenigstens auf eine verkehrte Vereinigung, weil man eine gerade unmöglich fand.

Was — rechts — nicht möglich ist, dachte man, kann vielleicht links möglich seyn. Ist keine gleiche Ehe *) ausführbar, so kann es etwa doch noch eine ungleiche seyn. Man untersuchte also, wie weit sich denn der Verstand erheben, und die Vernunft herablassen könne.

Das eigenthümliche Geschäft des Verstandes ist — wie aus dem Vorhergehenden erhellt — das Denken. Er kann nicht mehr, als dieses. Das heißt, wie wir ebenfalls aus dem Vorgehenden wissen, er kann nichts anders, als — begreifen, urtheilen, schließen. Das Gemeinschaftliche dieser drey Akte, (welches zugleich das Karakteristische alles Denkens ist) ist also das Höchste, was er kann. Worin besteht nun dieses Gemeinschaftliche? Bey dem Begreifen (bey dem Bilden eines Begriffes) werden die verschiedenen Merkmale eines Gegenstandes in die Einheit eines Bewußtseyns zusammen verbunden. Diese Verbindung kann aber nur durch die Betrachtung des Gegenstandes, d. i. durch die Einlenkung der Aufmerksamkeit auf denselben, also durch Reflexion geschehen.

*) (versteht sich) eine — unbeschadet der gegenseitigen Unterordnung in Rücksicht der unmittelbaren Rechte der gegenseitigen Gebiethe gleiche Ehe. — (Denn einst glaubte man, die Vernunft könne durch Eingriffe in das Verstandes-Eigenthum so gut ihre Gränzen überschreiten, als der Verstand durch Eingriffe in das Vernunft-Eigenthum — d. i. jene fehle eben so sehr, wenn sie auf dem Gebiethe von diesem — idealisiren, — als dieser, wenn er auf dem Gebiethe von jener empirisiren wolle).

hen. Es wird daher bey dem Begreifen — reflektirt. — Was bey dem Begreifen mit den Merkmalen eines einzigen Gegenstandes geschieht, das geschieht bey dem Urtheilen mit den Merkmalen zweyer oder mehrerer. Es werden da zwey oder mehrere schon gebildete Begriffe in ein Urtheil verbunden. Die Verbindung geschieht wieder nur — durch den vorhin berührten Akt des Bewußtseyns. Es wird also wieder — nur reflektirt. — Das Schließen ist ein wiederholtes Urtheilen, ein Ableiten des einen Urtheils aus einem andern. Es muß also auch da nur der vorige Akt des Gemüths — öfter — anhaltender — wiederholt werden. Es wird auch da nur — anhaltend reflektirt. — Und so ist dann der Akt der Reflexion — der dem ganzen Denken zu Grunde liegende, — der — alle Arten desselben gemeinschaftlich umfassende Akt. Der Verstand kann daher über den Punkt des Reflektirens (über den Reflexions-Punkt) — nicht hinaus.

Nun ist es aber der Reflexion wesentlich, — zu trennen. Sie kann nur durch Trennung — die Verbindung einleiten, die sie einleiten soll. Sie muß nähmlich — unausweichlich — ein Betrachtendes (ein Subjekt) einem Betrachteten (einem Objekte) gegenüberstellen. Sie muß — unausweichlich — ein Wissen von einem Seyn — scheiden. Nur durch diese Entgegensetzung gelangt sie zur Vereinigung, nur durch diese Scheidung — zur Uebereinstimmung. Das Denken setzt sich immer nothwendig ein Gedachtes entge-

gen. Dieses hält sich nothwendig — wenigstens so lange das Denken währt, immer außer jenem. Der Verstand erhebt sich also nie über die Zweyerleyheit (Dualität — Diversität). Ihm giebt es immer, und nothwendig ein Etwas außer ihm, — ein Anders, als er selbst.

So weit kann der Verstand hinauf. Wie weit kann die Vernunft herab?

Daß die Vernunft — ganz oberhalb dem Verstande — ihr Wesen treibt, versteht sich aus dem Vorhergehenden ohnehin. Sie setzt, da dieser das Gesetzte nur ordnet. Sie — schafft, da dieser das Geschaffene nur bearbeitet. Sie — ist unendlich, da dieser nur beschränkt ist, und — das Unendliche auch nur beschränkt macht. Wie sieht es denn nun aber in diesen hohen Regionen der Vernunft aus? Wie sich leicht erwarten läßt — sehr einfach. Ehe die Unendliche zu setzen (zu schaffen) beginnt, ist offenbar nur sie allein vorhanden. In diesem Falle ist also offenbar überall nur Eines. Fängt sie aber auch ein Mahl wirklich zu setzen an, so ist das, was dadurch entsteht, im Grunde doch nichts anders, als eine Regung von ihr, also nichts anders, als sie selbst im Zustaude dieser oder jener Regung. Erscheint es auch als ein von ihr ganz Verschiedenes, so erscheint es nur dem Auge des überall trennenden Verstandes — als ein solches, aber nicht dem — der sich selbst fühlenden — Vernunft. Es ist daher vor ihr — also

an sich — auch in diesem Falle überall nur Eines — überall nur sie. — Sie ist jetzt bloß als eine — sich so oder anders regende. Es ist daher vor der Vernunft — allenthalben, — in allen Fällen — immer nur Eines. Sie kann nur Eines, — und nur was sie kann, das ist wirklich. Sie sieht nur Eines, denn sie sieht nur das, was wirklich ist, und nicht das, was bloß so scheint. — Die Vernunft kann also über den Punkt der Einerleyheit — des Ununterschiedenen (des Indifferenten) — (über den Indifferenz-Punkt) nicht herab.

Es ist daher zwischen Vernunft und Verstand schlechterdings keine Verbindung auf gleichem Fuße möglich. Es ist schlechterdings keine beyderseitige Herrschaft ihres gemeinsamen Hauswesens mit gegenseitiger Unterordnung in Hinsicht gewisser Fächer, — sondern schlechterdings nur Herrschaft auf der einen Seite und gänzliche Unterwerfung auf der andern möglich, — und zwar dieses Mahl sogar gegen die sonstige Gewohnheit, dieses Mahl nähmlich so, daß das schwächere Geschlecht *) — (die Vernunft) das herrschende, und das stärkere (der Verstand) das gehorchende ist. — Es soll daher der Verstand in den gemeinsamen Familienangelegenheiten zwar auch mitsprechen dürfen;

*) Ich sage nur „Geschlecht" — nicht „Kraft". Ich will mich daher gegen die Beschuldigung eines Frevels gegen die Vernunft (freylich hier respective Einbildungskraft) verwahren.

dürfen; aber seine Stimme soll nie gehört werden, soll ganz und gar keine entscheidende Kraft haben. Er soll nur — etwa zur Kurzweile — nur ehrenhalber — nur des Herkommens wegen mitsprechen, — übrigens aber immer, ohne alle Ausnahme immer — an sich Unrecht haben. Um ihn indeß doch in etwas zu schonen, und nicht außer dem Hause auch so sehr, wie innerhalb den vier Wänden (des An sich) herabzusetzen, — soll ihm gestattet werden, in seiner Reflexions-Revier — auch Recht haben zu können. Dadurch gewann er nun freylich mehr nicht, als den Schein eines — noch dazu sehr beschränkten — Rechts. Allein seine theure Hälfte, von der er endlich doch leben mußte, hatte sich nun ein Mahl in den Besitz alles Eigenthums gesetzt, und bequemte sich zu keinen mildern Bedingungen. Er fügte sich also, und gab sich damit zufrieden, nur darin Recht zu haben, daß er immer Unrecht hatte (denn mehr war doch seine Rechthaberey in der Reflexions-Welt nicht). Es ward ihm daher der untere Stock der neuen Wohnung (der Reflexions-Stock) eingeräumt, und seine Gebietherinn bezog den obern (den Indifferenz-Stock) und so leben sie nun in einer, wie man sieht, sehr ungleichen, und daher auch sehr gespannten Ehe. Man will sie, ungeachtet der Zärtlichkeit der ersten Flitterwochen, sogar jetzt schon öfter sehr laut sprechen gehört haben.

Die Verbindung ist aber auch gar zu unnatürlich. Sie kann nicht bestehen. Man erwäge nur Einiges!

Der

Der Verstand soll **immer** Unrecht haben? Er soll sich also **alles** gefallen lassen?? Widersprüche auch? — Ja? das kann er aber schlechterdings nicht. — Nein? — also hat er doch nicht gar immer Unrecht. Er hat also doch wenigstens in Einem Falle ein Stimmrecht — — und was die Hauptsache ist — ein unbedingtes — unbegränztes Stimmrecht. Wenn er nähmlich an irgend einer Vorstellung einen Widerspruch nachweisen kann, so hat er dadurch ein Verwerfungs-Urtheil nicht nur für sein Feld (für das der Reflexion) sondern für jedes überhaupt (also auch für das — der Indifferenz) ausgesprochen. Oder ist das Aufweisen von Widersprüchen nicht seine Sache? — Wessen — ist sie es alsdann? — Oder ist es wenigstens nicht die seinige allein? Also der Vernunft ebenfalls? Folglich kann diese nicht nur setzen, sondern auch denken? Aber dann ist sie dem allgemeinen Verdammungsurtheile selbst unterworfen, das sie über den Verstand aussprach. Oder ist das Aufweisen von Widersprüchen kein Denken? Was ist es denn, wenn es das nicht ist?

Was hat überhaupt die Unterscheidung des Reflexions- und Indifferenz-Punktes, worauf die neue Schule so groß thut, für einen Grund?

Die Indifferenz-Ansicht des Alls (im weitesten Sinne — also des Universums, und seines Urhebers) soll sich **wesentlich** von der Reflexions-Ansicht desselben unterscheiden? Was zeigt uns denn aber

jene? — Sie zeigt uns, wie die Schule versichert, die höchste Einheit — die letzte allumfassende Einerleyheit — das Einsseyn alles Entgegengesetzten. — Wir wollen die Wahrheit dieser hohen Einheit — indeß zugestehen, was folgt daraus für die Eigenthümlichkeit ihrer Ansicht? Ist diese darum von andern Einheits-Ansichten — ihrer innern Beschaffenheit nach verschieden? Es unterscheide sich zwar, wie wir indeß zugeben, diese höchste Einheit selbst von allen niedrigern wesentlich, — unterscheidet sich deßwegen auch der Art der Ansicht so? Wie gelangt man denn zu den Ansichten jener niedrigern Einheiten? Durch Reflexion. Man wendet seine Aufmerksamkeit von den Eigenheiten dieser oder jener Art ab, und dafür bloß und desto gestärkter auf dasjenige hin, was sich nach diesen Ablenkungen doch noch zur Bemerkung anbiethet. So entsteht die Einheit der Art (species) aus der Reflexion über die Einzelwesen (Individuen). — So — die Einheit der Gattung aus der Reflexion über die Arten — so die — der höhern Gattungen aus der Reflexion über die niedrigern. — Kann man zu der Ansicht der höchsten Einheit anders, als auch so, gelangen? Kann dabey mehr in uns vorgehen, als daß man — anstatt, wie zuvor nur von den Eigenheiten dieses, oder jenes Faches, — nun von allen ohne Ausnahme — die Aufmerksamkeit ablenkt, und dafür — bloß, und jetzt am angestrengtesten (was die Feinheit des noch übrigen ohnehin schon fodert) auf dasjenige hinwendet, was sich auch jetzt zur Beobachtung noch stellt? Kann uns die Einheit der

höchsten

höchsten Gattung anders als wieder bloß durch Reflexion — aber freylich nur — auf alle niedrigern Gattungen — (und sohin auch auf alle Arten, und Einzelwesen) entstehen?

„Doch! das ist nur die höchste denkbare — (logische) Einheit, — wendet die Schule ein. — Man soll sich aber zur höchsten **wirklichen** (reelen) Einheit erheben." Ist diese letzte nicht — wenigstens zugleich — auch noch denkbar? — — Ist sie es? — Also fällt sie noch unter die Macht der Reflexion. Das Denken ist überall — auf allen seinen Stufen — nur ein Reflektiren. — — Ist sie es nicht? — Also ist die Undenkbarkeit kein Grund zur Verwerfung eines Urtheils? Kann eine Wahrheit auch alsdann noch für uns **Wahrheit**, und wohlgemerkt — **gewußte** Wahrheit seyn, wenn sie uns gleich ganz undenkbar ist? Warum stützt sich aber denn diese Schule selbst so oft auf diesen — nichts entscheidenden — Grund der Undenkbarkeit? — — — „Man setzt (schafft) — heißt es weiter — diese reele, alles enthaltende, eigentlich alles seyende *) Einheit — selbst, und schaut sie hinterher an, oder vielmehr man schaut sie während dem Setzen selbst an. Setzen und Schauen — Schauen und Setzen sind Eins." — Allein ist dieses Setzen unserer Willkühr überlassen, so kann man ja, wie

*) Sit venia verbo! Meine Schuld ist es nicht, daß die Sprache — von barbarischen Gedanken gemartert wird.

wie wir schon hörten, auch ein Entgegengesetztes setzen. Ist es aber durch sich selbst bestimmt, woher — abermahl die bestimmenden Schranken? — Doch! wenn man darauf nicht achten will — — ist das Schauen des Selbstgesetzten, Selbstgeschaffenen ein Schauen — mit oder ohne Denken? Mit demselben? Dann befinden wir uns wieder unter der Gewalt der Reflexion. — Ohne dasselbe? — Ein solches ward bisher — immer (und das aus guten Gründen) für eine ungleich niedrigere Art des Vorstellens gehalten, als das Denken. Aus welchen Gründen wird es jetzt auf ein Mahl für eine um so viel höhere angepriesen? Weil jenes niedrigere Schauen nur ein sinnliches war, dieses höhere aber ein intellektueles ist? Es wird doch erlaubt seyn, dieses lateinische Wort deutsch wieder zu geben? — Also dieses höhere Schauen ist ein verständiges Schauen? Wie? und doch kein mit Denken verbundenes? ein verständiges ohne Verstand? ein unverständig verständiges? Worinn besteht denn der Unterschied des sinnlichen, und des intellektuelen Anschauens? Nicht darin, — daß jenes von Außen durch bloß erlittene Einwirkungen (Affektionen) dieses von Innen durch selbst hervorgebrachte Gedanken (Produktionen) geweckt wird? Wie könnte das letzte ein reinmenschliches, — ja, ein übermenschliches (denn ein solches will man eigentlich) — seyn, wenn es ein gedankenloses wäre, da ja selbst das Sinnliche, wo es dieses ist, zu einem untermenschlichen wird? — — Endlich abgesehen von allem dem — muß dieses Schauen, es mag von was

immer

immer für einer Art seyn, nicht doch — wenigstens im Bewußtseyn vorgehen, und — wie die Schule selbst sagt, — mit Freyheit? — Was heißt das? Kann es etwas anders heißen, als: Es wird die Aufmerksamkeit durch einen freyen Entschluß auf den neuen — höchsten Gegenstand — aber ohne Umschweif — also unmittelbar hingewandt. — — **Es wird — frey reflektirt.**

Ich sehe also nicht, wie der Indifferenzpunkt (in dem Sinne der neuen Schule) von dem Reflexionspunkte — im Innern verschieden seyn soll. Ich sehe keinen Unterschied der Art, sondern nur des Grads. Ich sehe in dem Anschauen dieses Ununterschiedenen (Indifferenten) nur ein erhöhtes Reflektiren auf das Unterschiedene (Differente). — Was verschlägt selbst dieses, daß man das letzte als gegeben, das erste aber als selbsthervorgebracht betrachtet? Das Betrachten ist in sich immer dasselbe, nur höher oder niedriger, je nachdem es sein Gegenstand ist.

Die Kluft zwischen den beyden jetzt so berühmten Punkten ist daher so groß nicht, als man vorgiebt. Dieses zeigt sich selbst in dem Falle, wenn man die Wirklichkeit — (Realität) der einzigen Bewohnerinn der Indifferenz-Welt, — nähmlich der Idee der unbedingten Einerleyheit — annimmt. Wie steht es denn aber selbst mit dieser Idee? Wir fanden im Vorgehenden schon allerley Mißlichkeiten dagegen. Wir wollen weiter suchen, — wollen zu se-

hen

hen suchen, was an ihr denn eigentlich *) wahr ist.

Zuvor noch einen Blick auf die Art, wie die neue Schule von ihrer obersten außerordentlichen Einheit herab zu allen den Mannigfaltigkeiten kommt, die wir um uns herum zu sehen, zu hören, zu riechen u. s. f. — nicht umhin können.

*) Ich sage eigentlich — also streng genommen, — oder — nur das genommen, was — nach dem Sinne ihrer lautesten Verkünder — darin liegt, — und vor der Hand noch nichts von dem, was nach einem bessern Sinne darin liegen könnte.

Generalzweifel (Nro. 6.)

Woher ist die Dame: „philosophische Konstruktion"?

Ungeachtet des ungeheuren Vorraths von Gegenständen — in der dem Anscheine nach so einfachen Idee der unbedingten Einerleyheit, und ungeachtet der unmittelbaren Berührung, in der man sich mit demselben auf dem Indifferenz-Punkte befand, war es doch nicht so leicht, als man hätte vermuthen sollen, — derjenigen Gegenstände wirklich habhaft zu werden, derer man bedurfte. So ohne weiters konnte man sie aus dem Einheits-Magazine nicht herauskriegen, denn sie lagen nicht schon fix und fertig darin da. Sie mußten erst durch eine dritte Macht herausgearbeitet werden. Man sah sich nach dieser Macht um, und fand sie in der philosophischen Konstruktion. Diese gefällige Dame erboth sich, alles, was man verlangte, aus dem unendlichen Faden der unbedingten Einerleyheit heraus, und zusammen zu spinnen — und —zu stricken.

Man wußte schon vor Schelling Etwas von einer gewissen Konstruktion. Man wußte nähmlich, daß es ein Vermögen gebe, einen Begriff durch die selbstthätige Hervorbringung einer ihm entsprechenden Anschauung darzustellen. Man wußte also, daß es ein Vermögen gebe, den Gegenstand eines Begriffes selbstthätig — mittels der Einbildungskraft — hervorzubringen. Z. B. Man wußte, daß man nicht nur den Begriff: „gleichseitiges Dreyeck", dadurch denken könne, daß man sich einen Raum auf einer Ebene denke, welchen drey gerade und einander gleiche Linien einschließen — — sondern, daß man auch den Gegenstand dieses Begriffes (das gleichseitige Dreyeck) durch die Einbildungskraft hervorbringen — — zeichnen (nicht bloß auf dem Papiere, sondern im Kopfe) könne. Man wußte daher, daß man sich diesen Begriff nicht nur mittelbar mittels seiner Merkmale (Raum, Linien, drey Linien u. s. f. also discurrendo — diskursiv) sondern auch unmittelbar — durch Anschauung (durch Hervorbringung — intuitiv) vorstellen könne.

Dieses Vermögen schränkte man aber bisher bloß auf das mathematische Gebieth ein, und das, wie es schien, aus guten Gründen. Man fand nähmlich, daß dieses Vermögen ein anders voraussetze, durch welches man den Gegenstand des Begriffs jedesmahl nicht bloß zu denken, sondern auch gleich anzuschauen im Stande wurde. Man fand, daß es sich auf unsere Vorstellungen von Raum, und Zeit gründe, die

ursprüng-

ursprünglich als gränzenlos in uns vorkommen, aber durch unsere Anschauungen auf diese oder jene Art (ungeachtet der Gränzenlosigkeit im Ganzen) in Theilen begränzt werden können, durch welche theilweise Begränzungen alsdann die zu den Begriffen nothwendigen Gegenstände *) eigentlich erst entstehen. Nun gehören aber die Vorstellungen Raum, und Zeit — als solche — eigenthümlich nur der Mathematik an.

Der neuen Schule war dieses Konstruktionsvermögen sehr willkommen. Allein in der Einschränkung, in der es bisher genommen ward, konnte sie es nicht wohl gebrauchen. Sie dehnte es also mehr aus. Eigentlich hatte sie es zu Allem nöthig. Sie dehnte es also über Alles aus. Das war leichter geschehen, als man glaubt. Das Vermögen zu konstruiren, das man vorfand, stützte sich, wie wir sahen, auf das Anschauungsvermögen, und wurde erst durch dieses eigentlich zu dem, was es war. Nun war aber das Anschauungsvermögen (wie man schon ausgemacht zu haben glaubte) das ursprünglichste, und eben deßwegen auch allumfassendste. Es mußte also auch das Konstruktionsvermögen von derselben Art seyn. Und nun stand die Zauberinn da, welche im Stande, und immer auch gleich bereit war, aus der Ureinerleyheit das ganze Universum sammt allem in und außer demselben

*) Z. B. Das wirkliche Dreyeck zu dem Begriffe „Dreyeck", — — eine gewisse Menge zu dem Begriffe „Zahl" — u. s. f.

selben — heraus zu konstruiren. Nun entstanden also — Menschen, Thiere, Pflanzen, Steine u. d. gl. wenn man sie nöthig hatte, durch uns auf dieselbe Art, wie Dreyecke, Vierecke, Vielecke u. d. gl. Nun entstanden zu den Begriffen von den Gegenständen der ersten Art die Gegenstände selbst durch bloße Entwerfung derselben in unserm Gemüthe, wie zu den — der letzten. Nun war all unser Wissen ein mathematisches, durch welches das gewußte Seyn selbst — erst hervorkam.

Freylich lagen dem ganzen Verfahren bey dieser Ausdehnung des Konstruktionsvermögens einige Täuschungen zum Grunde. Man verwechselte das Bild (die Kopie) mit dem Gegenstande (seinem Originale). Man schuf sich jenes, und glaubte nun diesen selbst geschaffen zu haben. Wenn vorher schon ausgemacht gewesen wäre, daß dieser nichts anders, als jenes (daß unser Leben nichts anders, als ein Traum in höherer Potenz) ist, ja dann hätte freylich Alles seine Richtigkeit. Allein dieses sollte ja gerade erst ausgemacht werden. — Man erhob also das Entwerfen eines unbestimmten Bildes vom Gegenstande (was sonst auch Schematisiren hieß) zu einem Hervorbringen des Gegenstandes selbst (zu einem Konstruiren) — — wahrlich nur durch einen Phantasie-Kabinets-Spruch. — Deßwegen blieb aber auch im Grunde Alles nachher so, wie es zuvor war. Die bloß denkbaren (diskursiven) Begriffe amalgamirten sich nach diesem Machtspruche — mit den zugleich anschaulichen

(kon-

(konstruirten, intuitiven) so wenig, als vor demselben. Man betrachtete z. B. zuvor im Fache der ersten — das Besondere im Allgemeinen — z. B. die mechanische, die chemische, die politische Ursache — in dem Begriffe der Ursache überhaupt, — — — im Fache der zweyten aber das Allgemeine im Besondern, z. B. das Dreyeck überhaupt — in einem gewissen Dreyecke, das in der Phantasie, oder gar auf dem Papiere vorhanden war. — Und man mußte dieses nachher wieder so. Die Scheidewand, die man weggerissen zu haben glaubte, war also nur verborgen worden.

Ueberdieß, wenn wir sogar zugeben wollen, daß mittels dieses ausgedehnten Konstruktionsvermögens wirklich die Gegenstände für alle unsere Begriffe ohne Unterschied hervorgebracht werden könnten, hat alsdann die neue Schule mit ihrer Zauberey schon gewonnenes Spiel? — Wenn nähmlich auch alle Gegenstände auf diese Art so ganz nur von uns — geschaffen sind, folgt daraus mehr, als daß sie es auch nur für uns so sind? — Folgt daraus, daß sie auch an sich mehr nicht sind? Daß überhaupt an sich mehr nicht ist, als was für uns ist? Daß unser Schaffen das einzige Geben eines Seyns, unser Konstruiren das einzige Hervorbringen, also unser Konstruirtes das einzige Wirkliche ist? — Kurz! wenn die neue Konstruirmethode wirklich unsere wahre Erkenntnißmethode ist, ist sie deßwegen mehr als das Gerippe, welches unserer Wahrnehmung, wie unser

Knochenbau dem Fleische, zur Stütze dient? — Und kann über die Wahrnehmung hinaus — nichts anders mehr liegen?

Gene-

Generalzweifel (Nro. 7.)

Entweder bloßer Bericht über die Wahrnehmung (bloßer Empirism) oder — logische Spielerey!

Die neue Schule steht nun ein Mahl in ihrem Indifferenzpunkte auf einer, wie sie glaubt, vorher im Gebiethe der Philosophie noch nie erreichten Höhe, und sieht deßwegen auch vorher noch nie gesehene Dinge. Wenn sich mit ihr ja eine der frühern Schulen in Etwas messen darf, so ist es die poetische. Das alte Pleroma, diese Tochter orientalischer Phantasie, hat einige — aber freylich nur halbe *) — Aehnlichkeit mit unserer heutigen Ununterschiedenheits- oder Einerleyheits-Region. Bey jenem steckte auch ein Wissen und Seyn zugleich in dem alles erfüllenden, und beleuchtenden Lichte, — und es kam damahls auch schon mit dieser ungetrübten Einheit endlich zu

*) Denn es gab ja außer dem alles belebenden Pleroma — auch noch ein von ihm verschiedenes — (die für sich schon vorhandene, — Materie).

einem Durchbruche in die Zweyheit, und zuletzt in die Unzählbarkeit.

Um wie viel ist an dem neuen Pleroma mehr Wirklichkeit (Realität) als an dem alten?

Wir hörten anfangs, wie viele und verschiedene Versuche gemacht wurden, über die Wahrnehmung hinaus zu kommen, und wie noch keiner — ganz — geglückt haben will. Es war aber auch sehr natürlich, daß keiner so ganz glückte. Man gieng ja fast immer nur von der Wahrnehmung selbst aus, d. i. „man warf sich in irgend eine aus dieser — (zwar unbezweifelt", aber darum doch nur aus dieser hervorgehende) bloß angenommene Wahrheit, und segelte mit ihr aufwärts. Allein trägt denn eine irdische Gondel über die irdische Atmosphäre hinaus? Die neue Schule nun, um diesem Hindernisse auszuweichen, schuf sich selbst — einen (wenigstens wie sie meinte) überirdischen Einfall — (die Idee der Einerleyheit) — bestieg also in ihrer Einbildungskraft ein dem Gesetze des Endlichen nicht unterworfenes Fahrzeug, und kam so vom Unendlichen herab.

Ist denn aber dieses sein Geschöpf wirklich so überirdisch? Man besehe es genauer! Eine Familien-Aehnlichkeit mit dem Wesen der unmittelbar vorgehenden Schule Fichtes ist unläugbar. Und zu welchen Vermuthungen berechtigt schon diese Aehnlichkeit, da es die neue Schule selbst eingesteht, daß

Fichtes

Fichtes — Kind — nur irdischer Abkunft ist? — Fichte hatte alles bis auf das Ich, — und dieses auf ein Handeln, auf ein Hervorbringen reduzirt. Ihm entstand Alles (insofern er sein Wissen * fragte) aus dem Ich. Und dieses Ich war ihm (wieder insoferne er sein Wissen fragte) nicht ein Wesen (denn so weit — bis zu einem Wesen — trug ihn sein Begriff, der sich scharf an die Wahrnehmung hielt, nicht) **), — — sondern ein Handeln, ein Hervorbringen — (denn nur bis dahin führte ihn die Wahrnehmung. — Nur bis dahin war er seiner Sache unmittelbar gewiß). — — Schelling gieng nun, wie wir wissen, von da noch weiter. Er sah zwar in dem Ich — von der einen Seite — auch nicht mehr, als ein Hervorbringen. Er sah aber in demselben von einer andern — zugleich selbst wieder ein Hervorgebrachtes. Ihm war also das Ich nicht, wie seinem Vorgänger, ein Hervorbringen in der höchsten Würde (Potenz) sondern nur — in der ersten untergeordneten, — also nicht ein ursprüngliches, sondern erst ein abgeleitetes Hervorbringen. Dieses zweyte, das Fichten das erste war, kommt noch von selbst in unserm Bewußtseyn vor. Dasjenige aber, das Schelling suchte, soll nicht mehr darin als schon vorhanden vorkommen, son-

dern

*) Der Glaube sprach anders.

**) Und konnte ihn nicht weiter tragen, denn wo zeigt uns denn unsere innere Wahrnehmung — in unserm Ich ein Wesen? Dieses zeigt uns ja erst der Schluß.

dern erst hineingesetzt werden. Schelling erhob sich nun zu diesem höchsten Hervorbringen (zu dieser höchsten Produktivität) durch eine nicht bloß suchende, sondern schaffende Selbstthätigkeit. Er bildete sich die Idee eines **obersten Hervorbringens**, von welchem Alles ohne Ausnahme, also auch das Ich — ein Hervorgebrachtes wäre, — bildete sich also die Idee einer obersten unbedingten — und nicht bloß logischen, sondern reelen — Einerleyheit ohne allen Gegensatz; denn dieses Hervorbringen war ja durch und durch nichts als ein Hervorbringen (nichts als Eines). Dieses Hervorbringen umfaßte schlechterdings alles ohne Ausnahme. Und dieses Hervorbringen war vor der Hand selbst weder ein Wissen, noch ein dem Wissen gegenüberstehendes Seyn (weder Subjekt, noch Objekt) indem beydes eben dadurch erst werden sollte.

Allein was hatte denn nun Schelling — durch dieses sein höchstes Hervorbringen (seine höchste allumfassende Produktivität) — eigentlich ausgesprochen? — **Mehr nicht als das Höchste, und Allgemeinste der Wahrnehmung.** Man denke nur nach! Was nehmen wir z. B. in unsern äußern Wahrnehmungen (Wahrnehmungen äußerer Zustände) eigentlich wahr? — Nichts anders als Kraftäußerungen — theils Aeußerung einer Kraft, die wir uns zuschreiben, theils Aeußerung einer Kraft, die wir außer uns versetzen, und durch derer Aeußerung die erste gehindert wird. Wir nehmen nirgends die Kraft

(das

(das Wesen) selbst, sondern, wie gesagt, nur ihre Aeußerung, — oder (da der Beysatz „ihre" schon wieder zu viel sagt) um bestimmter zu sprechen — eine Aeußerung wahr, die wir (in Gedanken wenigstens) von einer Kraft (Wesen) ableiten. Wir nehmen also nichts anders als ein Wirken, und Gegenwirken, d. i. nichts anders, als ein Hervorbringen von zwey Seiten — von einer innern, und von einer äußern her — wahr. — Geschieht bey innern Wahrnehmungen (bey Wahrnehmung innerer Zustände) mehr, als dieses? Es geschieht nur etwas beziehungsweise anders, aber nichts an sich Mehrers. Wir nehmen auch da nichts anders wahr, als ein Wirken, und Gegenwirken, — nichts anders, als ein Hervorbringen von zwey Seiten her. Dieses Mahl sind nur beyde Seiten in uns selbst. — Wir nehmen daher überall nichts anders, als ein Hervorbringen wahr, in und außer uns nichts anders. Die ganze Welt, die Welt in und außer uns, — alles wird uns also — streng untersucht, bis auf die letzte Quelle durchforscht — — nichts anders, als das Resultat — eines Hervorbringens (einer Produktivität) und da dieses Hervorbringen an sich immer dasselbe, immer Eines ist (nähmlich insoferne es vor den Augen der Wahrnehmung immer das sich selbst gleiche Setzen eines zuvor nicht Gesetzten ist) nichts anders — als das Resultat eines Einen, — einer Einerleyheit — einer unbedingten Einerleyheit. Auf diese Art wird also vor den Blicken der Wahrnehmung das Bewußtseyn, wie die Schwerkraft, das Denken,

wie

wie das Seyn, — der Geist, wie die Materie u. s. f. zu einem Resultat — einer, und derselben Urkraft (wenn es erlaubt ist, — das bloße Hervorbringen mit der Bezeichnung zu belegen, mit der eigentlich nur das Hervorbringende belegt werden sollte). Es wird daher auf diese Art — das Bewußtseyn, wie die Schwerkraft u. s. f. — d. i. die Ichheit, wie die Natur zu einem — im Grunde, oder innerlich ebendemselben, und nur dem Grade nach oder äußerlich verschiedenen.

Allein auch nur insoferne, als die Wahrnehmung reicht, ist uns Alles — nur dieses Resultat. — — **Was hat also Schelling ausgesprochen?** — — Wie wir sehen, **Mehr nicht, als das Resultat der Wahrnehmung,** — aber dieses freylich in seinem umfassendsten Sinne.

Was er mehr ausgesprochen haben will, ist Anmassung. Er will uns über die Wahrnehmung hinausgeführt haben. Wir sehen aber, daß uns so weit — schon die Wahrnehmung selbst (an der Hand der Abstraktion) führen kann. Freylich! — Er läßt in seinem Ausspruche den Beysatz „**insoferne, als die Wahrnehmung nicht**" weg, und will dadurch seinen bedingten Spruch zu einem unbedingten, — das Zeugniß der Wahrnehmung auf dieser Erde zu einer Kunde aus dem Himmel erheben. Allein gerade dadurch macht er ja seine **sonst große reele Wahrheit zu einer kleinlichen logischen Spielerey.**

lerey. Ist denn diese seine unbedingte Ununterschiedenheit, — (Ureinerleyheit) wenn sie von ihrem Zusammenhange mit der Wahrnehmung losgerissen, und für sich, und an sich aufgestellt, und zum Realgrunde alles Uebrigen eingeweiht (gesegnet) wird, mehr als das alte, schon immer bekannte, nun aber personifizirte — Etwas, in welchem alles Entgegengesetzte — Eines ist, und aus welchem durch eine metaphisische Zauberruthe leicht alles Mögliche hervorgeht? Welchen Grund hat denn Schelling, das **Wahrnehmen** zum Maßstabe alles **Seyns** zu machen, wenn er seinen Gegnern verbiethet, das **Denken** dazu zu machen? Ist jenes weniger bloße Folge der Einrichtung des Wahrnehmenden, als dieses — der — des Denkenden *)? Wenn also diese nicht sagen dürfen: „Das Hervorbringen kann ohne ein Hervorbringendes **nicht gedacht** werden, also giebt es ein Hervorbringendes"; warum darf denn Schelling sagen: „Ich **sehe** nirgends mehr als ein Hervorbringen, also giebt es auch nicht mehr"?

Manchen mag nun wohl gar bange werden. „Wie? werden sie denken, also stieg selbst Schelling — der spekulative Wagehals, noch nicht hoch genug? Wie weit soll man denn noch hinan? Was wird am Ende aus der Spekulation werden?" — Was werden

wird,

*) Oder wie die Schule sagt, — ist jenes weniger subjektiv, als dieses?

wird, weiß ich nicht, — wohl aber, was werden soll — — weniger Zusatz, und mehr reines Gold, — weniger Phantasiespiel, und mehr wahre eigentliche Spekulation soll werden. — — Ja! dieses wird — dieses muß endlich auch werden. Gerade die gegenwärtige ungeheure Ueberkletterung der Spekulation über sich selbst — bürgt uns dafür. Die Spekulation riß sich jetzt von dem übrigen Menschen ganz los, warf sich einzig, ausschließungsweise, auf den Kopf — mit Verachtung alles andern, wucherte so bloß in und für sich fort, — und verlor sich zuletzt in die leeren traurigen Steppen der Einbildungskraft. Da kann sie unmöglich bleiben. Diese Wüsteneyen muß sie nothwendig wieder verlassen. Sie wird also zurückkehren, und dieses Mahl mehr, als jemahls durch Unglück belehrt — sich für künftige Versuche auch sorgfältiger als jemahls einen festern Ankergrund suchen, und denselben — — in dem Herzen *) finden.

Gene-

*) Die Spekulation, die bloß vom Seyn, und auf das Seyn ausgeht, — verliert sich endlich in das Phantastische. Nur die, — welche auch das Sollen mit — in ihre Untersuchungen zieht, welche also nicht bloß auf dem Denken, sondern auch auf dem Handeln ruht — — gelangt zum Reelen. Jene kommt eigentlich nie über die Wahrnehmung hinaus. Nur diese erhebt sich darüber.

Generalzweifel (Nro. 8.).

Wie? Es läßt sich schlechterdings gar Nichts mit Grund gegen das neue System einwenden?

Die bisherigen Zweifel waren aus der Ansicht der dogmatischen Seite des neuen Systems genommen. Die — der polemischen — biethet gleichfalls viele dar. Wir wollen nur einem der ungestümmsten — Gehör geben.

Die neue Lehre ist schlechthin unangreifbar. Es ist eitle Anstrengung, irgend einen Versuch gegen sie zu wagen. Der Kampf, der ihr — ihre Aechtheit rauben will, ist ein ohnmächtiger Kampf von Traumgestalten mit Traumwaffen gegen die unendliche, über allen Angriff gränzenlos erhabene Feste des Olymps. Das Symbol des Riesenfestes mit dem Jupiter ist viel zu groß dafür. Dort stritten wirkliche **Riesen** mit wirklichen **Bergen**. Hier streiten nur geträumte **Zwerge** mit geträumten **Sandkörnern**.

nern. Dort bedurfte es also doch noch der **Blitze.** Hier thut ein einziger — — — **Gedanke** — das ganze Geschäft.

Die höchste allen Gegensatz ausschließende Einheit verschlingt jeden Einwurf, der sich gegen die neue Lehre auflehnen will. Sie verschlingt ihn, ehe er noch recht eigentlich entstanden ist. Denn er kann eben wegen ihrer gar nicht ein Mahl recht eigentlich entstehen. Er kann nur als Täuschung, als Traum, — nur aus der Reflexion entstehen, die bekanntlich Nichts, als Trug ist.

Jeder Einwurf stützt sich auf eine Entgegensetzung, und gerade alle Entgegensetzung ist bloße Täuschung. Jeder Einwurf stammt aus dem Verstande, und gerade der Verstand kann nur irren. Ein gegründeter Einwurf müßte aus der Vernunft stammen, und daher kann schlechterdings keiner kommen, da ja in ihr Alles — ohne Ausnahme — Eines, also schlechterdings Nichts Entgegengesetztes ist. Woher soll ein Gegengrund genommen werden, da es „an sich" überall nur einen einzigen und immer denselben Grund — die unbedingte Einerleyheit giebt? Woher soll auch nur eine Zweyheit kommen, da überall Nichts als eine Einheit möglich ist?

Will man die neue Wahrheit durch sie selbst widerlegen? Soll sie nicht wahr seyn, weil sie wahr ist? — Will man ihr einen Irrthum gegenüber-

stellen?

stellen? Soll sie nicht wahr seyn, weil etwas anders unwahr ist? — Will man sie durch eine andere Wahrheit bekämpfen? Allein davon ist ja gerade die Rede, daß es außer ihr keine andere Wahrheit giebt. — Noch mehr! Außer ihr giebt es überhaupt schlechterdings Nichts. Alles, was man vorbringt, ist sie selbst. Jede anders lautende Wahrheit ist im Grunde — nur sie. Ja! selbst jeder sogenannte Irrthum ist an sich nur ein anders gearteter Ausdruck von ihr. Jede Einwendung gegen sie ist also immer Nichts anders, als eine Wiederholung von ihr, — folglich nur eine neue Bekräftigung für sie.

Will man einwenden, — daß in diesem Systeme dieses oder jenes nicht erklärt werden könne, so vergißt man, daß ja die Foderung einer Erklärung nur auf dem Standpunkte der Reflexion (also der Täuschung) gemacht werden könne. Auf dem höhern der Ununterschiedenheit (der Indifferenz — also der einzigen Wahrheit) ist Klarheit, und Dunkelheit, — höchster Tag, und tiefste Mitternacht Eins.

Will man einwenden, daß auf diese Art so vieles unmittelbar Wahres schlechthin unbegreiflich werde; so vergißt man wieder, daß auch dieser Zweifel nur aus dem zum ewigen Truge verurtheilten Verstande stamme, der immer ein Mannigfaltiges in ein Eines verbinden (begreifen) will, was an sich eine Chimäre ist, indem ja vor der Vernunft Mannigfaltigkeit

tigkeit und Einheit, also auch Begreifen, und nicht Begreifen Eins und dasselbe ist.

Will man endlich sogar **Widersprüche** des Systems selbst — gegen dasselbe loshetzen, so vergißt man abermahls, daß alle Widersprüche nur auf dem Gebiethe des abscheulichen Verstandes Statt haben, — auf dem — der Vernunft aber schlechterdings keine möglich sind. Woher sollen für die Vernunft — Widersprüche entstehen? — Vom Denken gegen das Seyn oder vom Seyn gegen das Denken? Diese beyden sind aber vor ihr Eins. — Vom Seyn gegen das Nichtseyn? Auch diese sind vor ihr Eins. — Aus der Endlichkeit gegen die Unendlichkeit, oder umgekehrt? — Beyde sind vor ihr wieder Eins. — — Vom Ideelen gegen das Reele, vom Wesen gegen die Form, vom Ich gegen das Nicht-Ich, von der Zeit gegen den Raum, vom Bewußtseyn gegen das Bewußtlose u. s. f. — oder umgekehrt? — Alles — **Alles ist ja vor ihr Eins** *).

Will man überdieß noch aufrufen: „Das ist aber **baarer Unsinn**, — **gräulicher Unverstand**!!" So ruft die Schule entgegen: „Desto besser! Unsinn, — **Unverstand soll es ja gerade seyn.** Aller Sinn, und

*) Wer dieses — vielleicht für Konsequenzmacherey hält, der lese Schellings Zeitschrift für spekulative Physik — dessen Bruno u. d. gl. selbst, wo alle diese Dinge ausdrücklich als Eins erklärt werden.

und aller Verstand sind ja eben die Erbfeinde aller Wahrheit."

Wie wenig die neue Schule — Widersprüche zu scheuen hat, beweiset sie deßwegen auch dadurch, daß sie sich sehr offenherzig dieselben selbst erlaubt. Darüber nur das eine und das andere Beyspiel! —

Es wird gleich anfangs behauptet, daß Nichts **außerhalb** der Vernunft, und daß diese — die unbedingte Einerleyheit selbst sey, — und bald darauf heißt es wieder, daß z. B. der Gradunterschied (die quantitative Differenz) nur **außerhalb** der unbedingten Einerleyheit Statt haben könne.

Es wird ferner behauptet, daß sich die unbedingte Einerleyheit, indem sie sich selbst unendlich erkennt, auch **unendlich als Subjekt, und als Objekt** setze, — und gleich darauf heißt es, daß zwischen Subjekt und Objekt kein anderer Unterschied als der — des **Grades** möglich sey *).

Es

*) Man denke, — ein Unterschied des Grades zwischen Unendlich und Unendlich! ! — Mein obiger Sprachgebrauch — eines Unendlichen, Unendlichern, und Unendlichsten ist also gerechtfertigt. — — Oder will man sagen, dieser Grad-Unterschied ist nur möglich, aber nicht immer nothwendig. Also giebt es auch Sub-

Es wird behauptet, daß die unbedingte Einerley-heit das **einzige** „An sich" — und nicht weit davon heißt es, daß **Alles, was ist** — die unbedingte Einerleyheit selbst sey. U. S. F.

Eben so wenig hat die neue Schule irgend ein Verdammungs-Urtheil über ihre Lehre zu scheuen. Sie spricht deßwegen selbst — die derbsten — über sich selbst aus.

Ihre Lehre ist bekanntlich ein strenges System, und doch sagt sie selbst: „Je mehr sich eine Philosophie dem Systeme annähert — — — desto weniger Anspruch auf Allgemeingültigkeit kann sie machen." — Und wieder: — „Nichts empört den philosophischen Kopf mehr, als wenn er hört, daß von nun an die Philosophie in den Fesseln eines einzigen Systems gefangen liegen soll."

Ihre Lehre ist bekanntlich (wenigstens, wie **sie** aussagt) die höchste Spekulation, die alles außer sich mit unendlichem Hochmuth verachtet, und doch sagt sie selbst: „Die bloße Spekulation ist eine Geistes-Krankheit des Menschen, noch dazu die gefährlichste von allen, die den Keim seiner Existenz tödtet, die Wurzel seines Daseyns ausrottet."

Ihre

Subjekte, und Objekte — selbst ohne Grad-Unterschied — folglich ohne **allen**, — und doch mit einigem Unterschied; denn das Eine ist Subjekt — und das Andere — Objekt.

Ihre Lehre gründet sich bekanntlich **bloß auf intellektuele Anschauung** — also auf Anschauung ohne Sinnlichkeit, und doch sagt sie selbst: „Ein Begriff ohne Versinnlichung durch die Einbildungskraft ist ein Wort ohne Sinn, ein Schall ohne Bedeutung.“

Ihre Lehre ist bekanntlich das **einzig** konsequente System auf der ganzen weiten Welt, und doch sagt sie selbst: „daß es nur **zwey** konsequente Systeme gebe, eines, das die Materie zum Prinzip des Geistes, und das andere, welches den Geist zum Prinzip der Materie macht.“ —— **Von welchen gerade** das Vorliegende — zum Unglücke — keines ist. U. S. F.

Nun! Wer wagt sich an die Widerlegung einer solchen Lehre? Wer will einen absoluten Salamander verbrennen, welcher jedes Feuer immer im voraus (a priori) schon auslöscht?

Generalzweifel (Nro. 9.).

Wenn aber Etwas für den gesunden Menschenverstand (gesunde Vernunft gehört auch dazu) gar zu lächerlich ist, — erweckt denn das nicht wenigstens einigen Verdacht gegen seine Ernsthaftigkeit an sich?

Man mag die Tasten des neuen Gedanken-Instruments (als philosophisches Instrument) berühren, wie, und wo man will (versteht sich bey der Stimmung, in welcher es von seinen Erfindern und Liebhabern zum Spiele angebothen wird), — so erhält man immer — wenigstens zum Theile — mehr oder weniger komische Töne.

Nur den einen und andern Versuch!

Das neue System geht über alles Bewußtseyn hinaus auf das Höhere, worin Bewußtseyn und Bewußtlosigkeit — Eins sind. Wer erinnert sich hier

nicht

nicht an Hrn. v. Münchshausen, wie er den Fuchs, um seinen Balg ohne alle künstliche Durchlöcherung zu erhalten, so lange karbaschte, bis derselbe zu dem am Munde von der Natur selbst schon gemachten Loche hinaussprang?

Wenn man nun von diesem höchsten, über alles, was in das Bewußtseyn kommen kann, unendlich erhabnen Ort, und seinen sonderbaren Revieren doch allerley Wunderbares vernimmt, wird man da nicht versucht, mit dem Dichter auszurufen: „Erzähl' er nur weiter, Herr Urian!"

Hört man also, wie daß dort oben z. B. — Seele und Leib nicht umhin können, Eins zu seyn, so bewundert man die unergründlichen Urtheile Gottes, der den Menschen erst da anfangen läßt, die Wahrheit zu finden, wo er ihm von Sinnen zu kommen gestattet. Als Hamlet (und Schakespear kopirt bekanntlich sehr getreu) seinen Vater als seine Mutter ansprach, war er eben im Begriffe, närrisch zu werden, oder doch — zu scheinen.

Hört man ferner, daß an sich Nichts endlich sey, so greift man unwillkührlich nach der Nase, um sich nach ihren Progressen zu erkundigen, und weiß man gleich, daß sie an sich keine Nase, sondern die unbedingte Einerleyheit (absolute Identität) selbst ist, so weiß man doch zugleich auch, daß der Haarzopf nicht weniger eine gleiche Identität ist, und man wird un-

geachtet alles Spasses doch ein wenig bange, daß sich vielleicht ein Mahl aus Versehen — die Scheere an die unrechte machen dürfte.

Horcht man endlich auf das Ganze überhaupt — ja! dann steht es wahrlich um das Zwerchfell etwas bedenklich. Man darf in der That nur mit halb verschloßnen Augen *) hinhorchen, wenn es keinen Riß bekommen soll. Man denke! Ueberall Nichts — als Vernunft! Vernunft als Wallfisch, und als Wasserlaus, — als Elephant, und als Floh, — behaarte, und schuppichte, und nackte Vernunft, — Vernunft mit Hufen, Klauen, und Krallen, — Vernunft als Brennessel, als Sauerrampfer, als Tollwurz, — Vernunft gediegen, und in Stufen, sauer, und süß, fest, und in Tropfen, — und dann noch Vernunft nicht bloß als Geist des Buches, sondern als Buch selbst, d. i. als Papier und Pappendeckel, und Schweinleder, und so also auch Vernunft als Tisch, und Sessel, und Windbüchse, und Klistierspritze, — kurz, wohin, und **was** man ausspuckt, lautere Vernunft! ! !

Und davor soll man niederknieen, und den Verstand sogleich — mir nichts, dir nichts — gefangen geben in den Gehorsam des Glaubens?

„Ihr geistlosen Spötter!" tönt es aber alsdann entgegen. Man lasse es tönen! Geist und Körper sind

Eins.

---

*) Augen und Ohren — an sich — Eins.

Eins. Es heißt also nicht mehr, als: ihr körperlosen Spötter! — d. i. es heißt Nichts, — ist eine leere Schmähung anstatt eines vollen Grundes.

Allein man kann ja alles lächerlich machen? — Allerdings! — Man kann aber nicht lauter Lächerliches — ernsthaft machen. — Und der transcendente Münchshaußianism da, der sich jetzt als Philosophie konstruiren will, ist als solche — doch — durch und durch lustiger Natur! !

---

*) Ist es anders möglich? Die Physik bildet sich ein, Philosophie zu seyn, weil sie spekulativ ist. — Muß das, was sie in dieser Einbildung sagt, und thut, — nicht höchst komisch seyn?

Generalzweifel (Nro. 10. 11. 12. u. s. f.)
In der Feuerwerks-Kunst nennt man's
Schwärmer. —

* * *

Nun nur noch einige zerstreute Zweifel — Bemerkungen — Fragen — u. d. gl. ohne Zusammenhang zur Beleuchtung entweder des Ganzen, oder auch nur einzelner Theile überhaupt, — und dann erst zur Prüfung einiger zuvor dafür angeführten Beweise!

* * *

Schelling wirft — Fichten (und, da dieser unter den Denkern des alten Stils — nach Schellings eigenem Geständnisse — der höchste ist, — allen ältern Denkern) vor, daß er sich die ganze Endlichkeit — nähmlich das ganze Ich — schon gleich **geben** lasse, anstatt sie, wie er (Schelling) will, und auch gethan zu haben glaubt, — erst selbst hervorzubringen. — — Aber läßt sich denn Schelling nicht **noch mehr** bloß

geben?

geben? In seiner unbedingten Einerleyheit steckt ja nicht nur die ganze Endlichkeit, sondern auch schon die ganze Unendlichkeit, die da mit jener —— Eins ist. — — Freylich! er findet die Idee dieser Einerleyheit nicht bloß. Er macht sie sich erst selbst. Aber woraus? — aus Allem; denn er sagt ja: „Alles ist Eins." — — So geht es! Der, welcher sich Alles *) erlaubt, klagt andere darüber an, daß sie sich Etwas erlauben.

* * *

Ueberhaupt ist es mit euerm Erschaffen wenigstens eine sehr zweydeutige Sache. Das Erschaffen soll ja doch mehr, als ein bloßes — obgleich noch so künstliches — Zusammensetzen seyn. — Nicht? — Nun! Könnt ihr uns denn in euerm Systeme etwas solches, das nicht — (wenigstens in seinen Theilen) — vor euerer Anstrengung schon vorhanden gewesen wäre, aufweisen? — Was? Eure Grundidee — die absolute Identität? — — — Wie! wenn wir euch aber gerade bey dieser Idee die Bestandstücke, aus welchen sie gemacht wurde, sehr deutlich vorzeigen könnten? — Was sagt ihr denn in ihr aus? — eine unbedingte Einerleyheit, oder Dieselbigkeit alles Subjektiven, und Objektiven. Sind

uns

*) Man vergesse nicht, daß ich bloß den spekulirenden Herrn Schelling im Auge habe, nicht den Handelnden! — — O! du zu Mißdeutungen so geneigtes Zeitalter! ! !

uns denn aber diese beyden nicht schon gegeben, und ist denn das Verschmelzen von zwey Gegebenen — ein Hervorbringen aus dem Nichts? — Ihr hattet einen Ring nöthig, der das ganze All umschlöße. Dazu reichte nun weder das Subjektive, noch das Objektive allein hin. Ihr entschloßt euch also, beyde zusammenzuschweißen, — — **und das nennt ihr — Schaffen?**

„Aber, sagt ihr, das Subjektive, und Objektive sind ja an sich wirklich Nichts. Also ist ja die Identität derselben auch keine Zusammensetzung aus Etwas.“ — — Vortreflich! Allein was ist sie denn nun? — **Die Identität von Nichts und wieder Nichts. — Heißt das Schaffen?**

* * *

Aus der neuen Einerleyheit — so organisirt, wie sie es von ihrer neuen Schule ist, — geht allerdings alles Entgegengesetzte sehr deutlich hervor. Es ist allerdings sehr leicht erklärbar, wie auf diese Art — Denken, und Seyn mit einem Schlage entstehen. — So entstehen ja auch aus der Zauberruthe — Zauberschlößer, Zauber-Gespräche, Zauber-Geschichten u. s. f. Wenn aber nur erst erklärt wäre, wie die Zauberkraft in die Zauberruthe hineinkommt! — Will man sagen: „An sich ist die Ruthe noch nicht zauberisch, sondern indifferent. Sie wird es erst, wenn sie sich regt.“ —? Was ist damit erklärt? — Bleibt

auf

auf diese Art nicht immer noch Etwas unerklärtes — Etwas bloß gegebenes — angenommenes — eigentlich alles — unerklärt — bloß gegeben — bloß angenommen — zurück?

* * *

Die große, sonderbare Einerleyheit ist, wie wir hörten, — — die Vernunft selbst, und die Vernunft ist alles, außer ihr ist nichts. Woher ist denn aber selbst die Vernunft, von der man auf diese Art — allein ausgeht? — Ist diese nicht gegeben? Macht man sich diese auch erst selbst? Womit? — Oder macht man sich zwar nicht sie — aber die Idee von ihr? Also entsteht die Idee doch erst aus ihr, und nicht sie aus der Idee? Dann ist ja aber die Idee, das Selbstgeschaffene, doch nicht das erste? Und wenn sie es aber auch — auf eine geheimnißvolle Art — doch wäre, — wie könnte sie sich uns als solche kundthun? Müßten wir ihr — auf ihr Wort glauben? — Schon manche Idee hat uns getäuscht. — Müßten wir dem Zeugnisse unsers Bewußtseyns glauben, das uns ihre Entstehung als eben durch uns bewirkt vorhält? — Also sind wir noch nicht weiter vorwärts, als bis zum Zeugnisse unsers Bewußtseyns gekommen? So weit waren wir schon lange, — — und zwar mit mehr Beruhigung; denn dieses Zeugniß spricht deutlicher, und zuverläßiger — für Zustände, die ganz im Bewußtseyn, — als für Ideen, die darüber — wenigstens großentheils — hinausliegen. Sie ver-

bürgt in dem ersten Falle — die Realität des Daseyns, und der Beschaffenheit — im zweyten nur die — des Daseyns.

* * *

„Geht man bey der Betrachtung des Universums — von dem Reflexionspunkte (von dem Glauben an eine Entgegensetzung) aus — sagt die neue Schule, so ist alles — Widerspruch. Geht man aber vom Indifferenzpunkte aus (also von der Ueberzeugung, daß an sich — Alles — Eins sey) so hört aller Widerspruch auf." Allerdings, — aber nur durch den ungeheuersten aller Widersprüche *), nur durch einen Saturn von Widerspruch, der alle seine leiblichen Kinder aufzehrt. Was ist damit gewonnen? — — **Ein Futteral über die Widersprüche.** —

* * *

Die neue Schule thut sich sehr viel auf ihre Idee von Unendlichkeit zu Gute. Hat sie hierüber neue Entdeckungen gemacht? Bisher hatte man nur eine negative (verneinende) Vorstellung davon. Unendlichkeit war, was keine Gränzen (kein Ende — irgendwo) hat. Weiß die neue Schule mehr davon? Hat sie sich eine bejahende (positive) Vorstellung davon

---

*) Durch: — Alles ist Eins. — Unendliches und Endliches ist Eins. — Unendliches ist also nicht unendlich. — Endliches ist nicht endlich u. s. f.

von verschafft? Welche ist diese? — Ihr fühlt es wohl selbst, daß es mit der Idee der Unendlichkeit seine eignen Schwierigkeiten hat. Ihr unterscheidet deßwegen eine Verstandes-Unendlichkeit *), und eine Vernunft-Unendlichkeit. Bey der ersten beschränkt ihr euch wohlweise auf die verneinende Vorstellung. Diese ist euch — ein Fortschreiten ohne Ende. Allein bey der zweyten dehnt ihr euch auch auf die bejahende Vorstellung aus. Diese ist euch die unbedingte, und deßwegen auch unbegränzte Einerleyheit selbst. Was habt ihr uns aber nun in dieser letzten Unendlichkeit gegeben? — Außer der wiederkommenden fatalen Verneinung (in den Worten unbedingt, und deßwegen unbegränzt) — nach dem, was wir zuvor sahen, auch noch einen Widerspruch — also allerdings etwas wenigstens zum Theile Positives — — einen unendlichen Widerspruch **). —

Auf

*) Also eine Idee des Verstandes! — So vermag dann dieser auch — Ideen, und nicht bloße Begriffe hervorzubringen?

**) Es scheint, daß sich das Gefühl der Unmöglichkeit, zur positiven Idee der Unendlichkeit zu gelangen, auch bey der neuen Schule unwidersprechlich im Ausdrucke abdrückte. Oder warum gab sie — die an neuen Worten so reiche — für das bloß verneinende Wort: „Unendlichkeit" kein bejahendes? — —

* * *

Auf dem Indifferenz-Punkte (auf der Höhe der ununterscheidenden Ansicht) bin ich indifferent — in Rücksicht der Denklehre — (Logik). Auf dieser Höhe kann und darf ich nicht mehr denken. Da kann und darf ich mich also auch nicht mehr von irgend einer Denkregel irre machen lassen. Ich muß mir da auch das Undenkbarste — folglich selbst das **Widersprechende** — noch vorstellen können. Die Regel der Freyheit vom Widerspruche gehört ja auch noch zu den Denkregeln.

* * *

Ich bin auf diesem Indifferenz-Punkte nicht nur gegen die Denklehre, sondern auch gegen die Anschauungslehre (Aesthetik) indifferent; denn ich bin es ja gegen Alles. Ich kann und darf mich also da auch durch keine Anschauungsregeln irre machen lassen. Ich muß mir auch das Unanschaubarste — das **Nichts** noch vorstellen können, und muß mir dieses Nichts als Etwas vorstellen können. Sonst entstünde alles Reele aus dem ganz Unreelen, nnd dieses letzte wäre das erste, und einzige Reele. — Giebt es denn aber ein Vorstellen, das kein Denken und kein Anschauen ist?

Doch! das Vorstellen auf diesem hohen Punkte ist, wie man sagt, demungeachtet ein Anschauen. — Es sey! Ist es ein deutliches? Aber dann unterschei-

det

det es (in dem Angeschauten ein Verschiedenes) — — und es soll doch — nichts unterscheidend (nichts trennend) seyn. — Ist es ein dunkles? — Wie ist man alsdann versichert, daß es nicht täuscht? — — „Es ist lebhaft." — — Desto schlimmer.

* * *

„Der, dem dieses höchste Licht aufgegangen ist (oder vielmehr, der es sich aufgehen gemacht hat) weis es innigst, daß er nicht getäuscht wird." — So spricht aber nur der Mystiker. — — „Gerade die Mystik ist auch der Gipfel aller Philosophie *)." — — Also ist Philosophie nichts anders, als — systematischer Mysticism. Wir wollen den Witz bändigen, der hier mit Gewalt losbrechen will. Wir wollen uns überwinden, in allem Ernste auf einen Augenblick anzunehmen, — Philosophie könne, — müsse zur Mystik führen; so wird sie doch zur wahren führen müssen. (Oder ist jede — wahr? Giebt es auf diesem Gebiethe keinen Schein?) — Nun! Dann muß ja doch auch die Philosophie über wahre, und falsche Mystik entscheiden, und sie — die urtheilende — muß höher, als die beurtheilte, liegen. — Freylich! Man weis einen Ausweg. Man sagt: „Die wahre Mystik entscheidet über sich selbst, wie sonst die wahre Philosophie auch über sich selbst entschied. Soll jener (zumahl sie nun nichts anders, als die Vollendung von dieser

*) „Die krystallhelle Mystik des Katholicismus" sind Schellings eigne Worte.

dieser ist) nicht auch das Recht zukommen, das dieser immer zugestanden ward?" — Wenn wir ihr aber dieses Recht wirklich einräumen wollen, was nützt es ihr? Kann sie es ausüben? Die Philosophie (im ehemahligen unmystischen Sinne) konnte es. Diese hatte Gründe. Sie konnte sich und ihr Recht beweissen. — Die Mystik (als solche) kennt keine Gründe. Diese kann sich, und ihr Recht nur — behaupten. — „Der Mystiker erblickt aber die Wahrheit unmittelbar. Was braucht es mehr?" — Der Phantast erblickt sie nicht weniger so. Warum hat er doch Unrecht? — „Dieser erblickt nur eine gegebene — jener aber eine selbst gemachte." — Ist man bey einer selbst gemachten Vision — vor der Täuschung mehr gesichert, als bey einer gegebenen? Warum? — Und dann! wie wird man es ganz unbezweifelt inne, daß die gehabte von der ersten, oder von der zweyten Art sey? Kann nicht die eine die Gestalt der andern annehmen? — Das Schlimmste bey der Sache ist, daß sogar ausdrücklich — gerade die verwerflichere Art von Mystik — als die eigentlich philosophische angegeben wird. Nicht z. B. ein Fenelon wird angepriesen, sondern (man denke) — — — ein Jakob Böhm *).

In

*) Eine Recension des krit. Journ. von Sch. u. H. — in der oberd. allg. Litteraturzeitung — führte diesen Schuster von Görlitz — nur zum Scherze — als einen Eingeweihten der neuen Schule auf, — — und siehe da! — Er ist es — nach der eignen Panegyrik der Schule in allem Ernste.

* * *

In dem Bewußtseyn, und für dasselbe muß freylich Alles zur Idee werden. Zu welchem Schluße berechtigt denn aber dieser Umstand? — Daß alles auch außer dem Bewußtseyn so seyn müsse, wie es in demselben ist? — Wenn dieses ist, warum soll nur ein Theil des Bewußtseyns — Maaßstab für alles Aeußere seyn? Warum nicht das ganze? Man läßt nur das Anschauen (das höhere, oder intellektuele) für so einen getreuen Abdruck gelten, und das Denken nicht? Gehört das zweyte weniger nothwendig zum Ganzen, als das erste? — „Ja! auf dem höchsten Standpunkte.“ — Also ist die Gedankenlosigkeit ein höherer Grad vom Bewußtseyn, als Gedankenfülle? Wir erheben daher unser Bewußtseyn in demselben Maaße, in welchem wir uns des Denkens entwöhnen? Die indische Sekte, welche ihre höchste Bestimmung in die Anstrengung setzt, — nichts anders, als das — Nichts zu denken, ist so ziemlich auf dem rechten Wege zur Wahrheit. — Wir sollen nur noch einen Schritt weiter gehen, um bey ihr selbst anzulangen. Wir sollen nähmlich — gar nicht denken, — wenigstens so oft wir dieser Dame aufwarten wollen.

* * *

Warum wird überhaupt das Denken (der Verstand) von der neuen Schule so gar übel verrufen? Weil es so sehr täuscht? — Täuscht denn das Anschauen

schauen nicht auch? — Doch! das Denken thut es immer. Da ist Täuschung — Folge seiner Natur. Es ist nothwendig alles Denkbare — an sich — irrig. — Wie wenn wir aber diesen Satz auch wirklich zugeben wollten, so müßte er ja eben, um wahr zu seyn, selbst wieder irrig seyn; denn er ist ja auch denkbar. Allein wenn er selbst unrichtig ist, so ist sein Gegensatz richtig, daß nicht alles Denkbare — an sich irrig sey. — Oder will man beyde Sätze an sich wahr seyn lassen? Es scheint. — Wahrlich ein verzweifelter Versuch von Philosophie!! weil man noch mit keiner Wahrheit an der Spitze der Philosophie — zum Ziele kam, so wagt man es jetzt — einen Irrthum zum Anführer aller Wahrheit zu wählen.

* * *

Ist für die Begreiflichkeit — in der neuen Schule — mehr gethan, als für die Ueberzeugung? — Wenn man zur Befriedigung von dieser — einen unendlichen Widerspruch, der alle andern verschlang, an die Spitze stellte, so stellte man zur Befriedigung von jener — eine unendliche, alle andern verschlingende Unbegreifllichkeit an dieselbe Spitze hin. Wer sich davon überzeugen kann, daß das Endliche an sich unendlich sey, der kann sich von Allem überzeugen. Und wer das begreifen kann, daß an sich Alles Eins sey, der kann alles begreifen. — Der neue Versuch von Philosophie bleibt sich also gleich. Er verräth in der einen Hinsicht so viele Verzweiflung, als in der andern.

„Das

* * *

„Das neue System, sagt ihr, erscheint nur deßwegen so fremd, weil es so übermenschlich ist. Es muß von allem Bisherigen ganz abweichen, weil es sich über alles Bisherige ganz erhebt. Es verschafft uns ja eine **unendliche (göttliche)** also eben dadurch — die einzig wahre — Erkenntnißweise.“ — — — Ich dächte, hier ließe sich noch eine Frage vorlegen, — — die sich selbst beantwortet. — Nähmlich: ob es wahrscheinlicher *) sey, daß unsere Erkenntnißweise, dadurch, daß sie **Erkenntnißweise** dieses Systems wird, — — unendlich, — — oder dadurch, daß die Erkenntnißweise dieses Systems die unsrige wird, — endlich werde. — Wenigstens, — scheint mir, müsse vor allem ein bestimmter Grund angegeben werden, warum die Unendlichkeit leichter unsre Endlichkeit, als diese jene meistern könne. — Daß die erste an sich stärker ist, — das entscheidet hier nicht. Hier rauft es sich nicht um Nebensachen, sondern um Wesenheiten, worin alles gleich stark ist.

„Dieses System lehrt uns aber endlich Alles begreifen.“ — Desto schlimmer. Dann ist es gewiß nicht das wahre, weder nach unsern Grundsätzen, noch nach den eurigen. — Nach den unsern nicht; denn alsdann macht es ja Alles zu einem bloß Mensch-

*) Ich sage: wahrscheinlich — (obwohl ich mehr sagen könnte) — aus bloßer Demuth vor den Unendlichen, mit denen ich spreche.

lichen (oder zu einem noch kleinern), und wir müssen dann alles Höhere für nichtig erklären. — Nach dem eurigen nicht; denn dann zieht es ja alles in die Verstandessphäre herab, die ihr selbst für den Tummelplatz bloßer Täuschungen erklärt. Oder kann auch die Vernunft, und nicht bloß der Verstand begreifen? — Aber zum Begreifen gehört ja ein Denken, und Denken kann nur der Verstand, wie ihr behauptet. — —

* * *

Alles, was ist, ist die unbedingte Einerleyheit (die absolute Identität) selbst.

Also z. B. Ich bin die absolute Identität selbst, — und Du bist sie auch, — und die Feder, mit der ich dieses schreibe, ist sie wieder, u. s. f. — Sind wir nun alle drey — nur Eine einzige absolute Identität, oder sind wir unserer — drey solcher Identitäten? — — Nur eine Einzige? Folglich so, daß es immer nicht nur der Art, sondern auch der Zahl nach dieselbe Identität ist, welche als Ich schreibt, als Du lies't, und als Feder mit sich (von sich, und für sich selbst) schreiben läßt? — Sonderbar! Wie es dann kommen mag, daß sie sich als Ich für eine ganz andere als — als Du, und daß sie sich als Feder (wie man sagt) für gar Nichts hält (sondern bloß von sich als Ich oder Du für eine Feder gehalten wird). — — „Das macht die quantitative Differenz

(der

(der Grad-Unterschied) des Bewußtseyns, auf dem sie in diesen drey Karakteren steht." — — — Ja! Nun ist es sehr begreiflich.

Freylich! wenn ich länger darüber nachdenke, so wird's mir wirklich begreiflich. Die Feder ist die absolute Identität — z. B. in der ersten Potenz (was die Mathematiker a^1 oder a schlechtweg nennen). — Wir sind dieselbe Identität — aber in einer höhern Potenz, — Ich — etwa in der vierten und Du (als Gast) in — — der fünften. Nicht so? — — Macht aber vielleicht ein ganzer Grad-Unterschied zwischen Mensch und Mensch in anderer Hinsicht zu viel Aufwand (es gab und giebt, und wird geben — gar viele Menschen), — gut! Ich weiß nun auch dagegen einen Ausweg. — Nehmen wir das Ganze logarithmisch! dann ist uns geholfen. Die absolute Identität ist die Grundzahl, und wir besitzen in jeder vollständigen Logarithmen-Tafel ein Register über das ganze Universum, und seinen bisherigen Urheber. Wir brauchen alsdann nur nachzuschlagen, so finden wir z. B. unter der Karakteristik 1 und seinem daneben stehenden Dezimalbruche — die Feder — unter der Karakteristik 4 und zweyerley Brüchen dich — und mich — und wollen wir weiter suchen — auch alles Uebrige — ja unter der Karakteristik — Unendlich (∞) selbst Gott. — Wie begreiflich, — Du — und Ich — und selbst Gott sind — z. B. nur **Federn in höhern Potenzen!**

* * *

Ueberhaupt sieht es um das Erklären — unsers neuen (und wie es sich rühmt, alles erklärenden) Systems etwas mißlich aus. Z. B. Es soll das Seyn erklärt werden. Wie geht es dieses an? Es macht dasselbe zu einem Gedachtseyn. Die Welt, die wir im Wachen vor uns haben, wird nach ihm eine bloße Traumwelt (in einer höhern Potenz). — Ist nun das Seyn erklärt? — „Es ist aber dasselbe nun ein Mahl nicht mehr, als so ein bloßes Gedachtseyn.“ — Alles Seyn ohne Unterschied? Also auch das der Einerleyheit — ist nur dieses? — Also auch die unbedingte Einerleyheit ist nur so in Gedanken, und nicht außer denselben? — — — — Es soll das Denken erklärt werden. Wie geht man dabey zu Werke? Man läßt die Einerleyheit — anfangs seyn, dann sich selbst erkennen, folglich sich selbst theilen in ein Erkennendes, und Erkanntes, und dann giebt sich das Denken, wie von selbst. — Das ist ja wieder ganz vortrefflich!

* * *

Ob sich nicht ein Mahl statt des gegenwärtigen Identitäts-Systems — mit gleichem Rechte — ein Milchsafts-System — also statt des absoluten Idealisms ein absoluter Chylism (von Chylus) — als Philosophie aufstellen ließe? — Man beliebe nur zu erwägen! — Wie dem Bewußtseyn zunächst Alles zur Idee wird, so wird den Gedärmen zunächst Alles zum

Milch-

Milchsaft (Chylus). — Denken wir uns also den Fall, daß die Gedärme ein Mahl zu raisoniren anfangen (was nach der neuen absoluten Lehre bekanntlich nicht ohne — ist) — könnten sie, wenn sie gründlich verführen, auf ein anders Resultat kommen, als: daß — „an sich“ — Alles — das Ragout so gut, als das Kleyenbrod — bloßer Milchsaft sey? — Wie wolltet ihr sie widerlegen? — Wolltet ihr ihnen etwa ein Stück Eisen zur Verdauung geben? — Das möchte wohl ein argumentum ad hominem, aber nicht — — ad philosophum seyn. Sie würden euch ja mittels einer Distinktion von quantitativer, und qualitativer Differenz (von Grad- und Art-Unterschied) — leicht entwischen. Das Eisen, würden sie euch erwiedern, ist ungeachtet seiner anscheinenden Un-Milchigkeit potentialiter — (der Möglichkeit nach) — doch auch noch — ein bloßer Milchsaft.

* * *

So soll denn das ganze neue Gebäude — ein bloßes leeres Luftgebäude seyn? — — Wer behauptet denn das? — Der Versuch hat immer — großen (nicht bloß negativen, sondern auch positiven) Werth. Er sprach ja, wie wir hörten, — das **Eigentliche der Wahrnehmung** mit großer **Bestimmtheit** aus. Er mag also immer als das, was er ist, als **spekulative Physik**, *) auftreten. Als diese wird er

*) Physik im weitesten Sinne — als Lehre der äußern und **innern Natur**. — — Aber auch nur Physik

er geachtet werden. — — Nur als Philosophie, die ja über die Wahrnehmung — zum Unbedingten hinauf — und dann von demselben auf alles Uebrige ausgeht, — — als diese zu erscheinen, lasse er sich nicht gelüsten! Als diese reitzt er — wenigstens — zum Lachen. Oder fällt ihm denn gar nicht bey, daß Philosophie gerade erst anfangen kann, wo er aufhört?

Wenn dem neuen Systeme — als einer spekulativen Physik — Wahrheit zugestanden wird, so wird dieser Werth nicht nur demjenigen Theile desselben, der sich selbst spekulative Physik nennt, sondern dem ganzen Systeme zugestanden. Das ganze System spricht nichts anders, als die Wahrnehmung in ihrer größten Ausdehnung, und in ihrem eigentlichsten Gehalte aus, und stellt also nichts anders dar, als die Natur — aber in ihrem ganzen Umfange (in welchem sie das, was Geist, und Körper heißt, umfaßt) — und in der höchsten uns durch Wahrnehmung erreichbaren Bedeutung

---

Physik — nicht Natur-Philosophie. Denn man denke: Natur, also Wahrnehmung und Unbedingt, einerseits — und: Philosophie, und nicht unbedingt anderseits! — — Oder will man am Ende auch noch Feuer- Wasser- Luft- Insekten- Philosophien u. d. gl. haben?

deutung *). Es stellt nichts dar, als dasjenige, was uns — eigentlich erscheint; denn (man erinnere sich noch ein Mahl — — des darüber vorhin Angeführten) wenn wir das, was wir in die Natur erst durch Schlüsse hineinlegen, genau von dem absondern, was wir entweder unmittelbar wahrnehmen, oder wenigstens aus den bloßen Wahrnehmungen durch Schlüsse heraussteigern, so wird uns die Natur zu einem absolut — Einen — an sich Ununterschiedenen (Indifferenten) — immer Ebendemselben (Identischen) das sich nur durch zahllose Regungen in zahllosen Graden, und Gestalten äußert, und so in unzähligen Abspieglungen erscheint. — Es ist, genau angeschaut — und **nur** angeschaut (nicht weiter hinausgeschlossen) immer dasselbe Eine (wir nennen es wohl der Deutlichkeit wegen oft auch — Kraft). — Was im Steine abwärts drückt, in der Pflanze aufwärts wachs't, im Thiere empfindet, — und im Menschen denkt, und von sich selbst weiß. Es ist aber auch, wie gesagt, nur insoferne so, als man sich bey seiner Ansicht bloß auf die Wahrnehmung beschränkt. Was es darüber hinaus — was es an sich ist, davon weiß, wie man gesehen hat, — das neue System

*) Das System im Ganzen — vorzüglich durch seine das Ganze beherrschende Grund-Idee — spricht dieses aus. Es spricht also die Wahrnehmung überhaupt so bestimmt und umfassend aus, — obwohl es alsdann einzelne Wahrnehmungen wieder nicht so streng, und richtig auffaßt.

stem Nichts. Davon ahnet es nicht ein Mahl Etwas. Ihm ist ja, wie wir hörten, die bloße gesteigerte Erscheinung selbst schon das „An sich".

Das System ist also — wie gesagt, spekulative Physik, aber nicht Philosophie. Es ist **Wissenschaft** — (der Natur) aber nicht **Weisheit** (eines Höhern, als bloße Natur).

IX.

Bedenklichkeiten gegen einige der vorhin vorgelegten einzelnen Beweise des Systems.

Schon die vorgehenden Generalzweifel scheinen einige gegründete Besorgnisse gegen die Aechtheit des neuen, mit so vieler (wenn es zu sagen erlaubt ist) marktschreyerischer Anstrengung angepriesenen philosophischen Goldes erregen zu können. Allein wenn man weis, wie leichtgläubig ein großer Theil unsers unglaubigen Zeitalters ist, so wird man es wohl nicht überflüßig finden, daß diesen allgemeinen Winken zur Prüfung auch noch besondere beygefügt werden. Es bedarf gewöhnlich einer großen Menge starker Reitze, — viele unserer jetzigen Denker — — zum Denken (zum Selbstdenken) zu bewegen. Die Meisten (vorzüglich der jungen, die jetzt darauf ausgehen, die Ober-Herrschaft auf dem Denkgebiethe ausschlüßig an sich zu reißen) spielen nur mit Gedanken. Das Streben nach Wahrheit ist großentheils ein bloßes Spiel um Wahrheit, und noch dazu ein Hazardspiel geworden. Man ist also mehr an leidenschaftliche Wagstücke,

als an einen zwar freyen, aber doch ruhigen Gang der Behandlung gewöhnt. Besonders ist man geneigt, dem Kühnen, der durch einige glücklichere Würfe — einige Vortheile erhascht, seine Manier abzulernen, ohne sie an sich zu prüfen, oder auch nur ihre weitern Erfolge abzuwarten.

Kurz! Es ist unglaublich, wie wenige Anhänger immer noch das „sapere aude!" aufzuweisen habe, — wie sehr immer noch — der Köhlerglaube sein Wesen treibe, — wenn gleich nicht mehr so sehr auf dem theologischen — doch noch auf dem philosophischen Felde. — **Einige sprühende Wahrheitsfunken! Und man glaubt meistens die Göttliche — schon ganz vor sich zu sehen!!!** *)

1. Wir

*) Besonders ist ein großer Theil unsers Zeitalters (wer hätte das erwarten sollen, —) noch sehr geneigt, sich durch den Ton, in dem ihm Etwas vorgetragen wird, imponiren zu lassen. Je diktatorischer dieser ist, desto gewisser erreicht er bey vielen sein Ziel. Die Zuversicht, mit der eine Meinung behauptet wird, wirkt sehr oft nachdrücklicher, als der Grund, welcher für die Behauptung steht. — Floskeln, wie folgende: „Ich werde nun gleich bis zur höchsten Evidenz beweisen. — — Ich werde auf eine unwiderlegliche Art zeigen. — — Ich werde mit untrüglicher Gewißheit darthun. — — u. s. f." Solche Ankündigungen lassen dem nachstehenden Beweise gewöhnlich schon nichts mehr zu thun übrig. Sie allein entscheiden meistens schon den Sieg für sich. — Verbinden

sie

I.

Wir wollen darüber mit Schelling nicht rechten, daß er nur so schlechthin von der Vernunft **allein** ausgeht. Wir könnten ihn freylich fragen, ob er denn dadurch nicht gewißermassen dasjenige schon stillschweigend voraussetze, was er erst beweisen müsse, — nähmlich daß die Vernunft allein Alles in Allem, daß also ihr Standpunkt der einzig ächte sey? Allein, wie gesagt, darüber kein Wort! Wenn nur der Begriff *) von Vernunft, der aufgestellt wird, wahr ist; so muß diese Wahrheit — folgerecht (konsequent) fortgeführt — auch zu den übrigen Wahrheiten hinleiten. Sie stehen ja alle miteinander in einem Zusammenhange.

Allein

sie sich vollends auch noch mit einigen Drohungen, z. B. „daß man geistlos seyn müsse, wenn man dieses nicht begreife. — Daß nur die Plattheit — andrer Meinung seyn könne. — Daß man auch der gemeinen Verkehrtheit angehöre, sobald man diese Wahrheit nicht anbethe, u. s. f." — so regt sich schon gar kein Zweifel mehr. — — — — Wie! **So wenig Muth zum Selbstdenken hat unser Zeitalter!!!**

*) Um die absoluten Idealisten nicht zu ärgern, erkläre ich hiemit, daß der Ausdruck „Begriff" hier indeß nur im weiten Sinne genommen ist, in welchem er auch das unter sich begreift, was sonst „Idee" heißt.

Allein gerade diesem Begriffe, wie ihn Schelling genommen wissen will, scheint es an Wahrheit sehr zu gebrechen. Die Vernunft ist ihm — in ihrer innersten, eigentlichsten Beschaffenheit, — in ihrem An sich-Zustande — — — die gänzliche Ununterschiedenheit (Indifferenz) zwischen dem Subjektiven, und Objektiven, — zwischen dem Vorstellenden, und Vorgestellten. — Und wie gelangt er zu dieser Vorstellung von der Vernunft? Dadurch, daß er sagt: „Wenn man sich die Vernunft allein denket, und dann dieses Denken selbst wieder abstrahirt, d. i. sie als nicht denkend nimmt, so ist sie so genommen erstens kein Subjekt (kein Subjektives) mehr, denn sie ist nun kein Denkendes mehr, — — und zweytens auch kein Objekt (kein Objektives) denn dieses kann sie nur im Gegensatze mit jenem seyn. Ein Gedachtes kann nur einem Denkenden gegenüber Statt haben."

Ist es möglich, dieses Spiel mit Begriffen — nicht für ein bloßes Spiel zu halten?

Fürs Erste: — Es wird gefodert, die Vernunft, um sie — an sich — zu erhaschen, als nicht denkend, und als nicht gedacht — zu denken. Ich will den ersten Theil dieser Foderung dahin gestellt seyn lassen (obwohl sich auch dagegen — wenigstens aus den Behauptungen der neuen Schule — ebenfalls große Schwierigkeiten erregen ließen). — Wie geht man es denn aber in Betreff des zweyten Theils der Fo-

derung

derung an, ihr ein Genüge zu leisten? Wie geht man es an, die Vernunft — als eine nicht gedachte zu denken? Wird sie denn nicht, so wie man sie denkt, alsbald wirklich eine gedachte? Man soll aber, heißt es, von allem Denken abstrahiren. — Ist Abstrahiren nicht auch ein Denken? Oder wenn ihr darunter keines mehr versteht, wollt ihr damit nur soviel sagen: Man soll die Vernunft gar nicht denken, um sie als absolute zu erhalten? — Sonst nichts als das? Also brauchen wir, um sie — so zu erhalten, nur zu träumen, — oder besser — nur zu schlafen, oder noch besser — nur von Sinnen zu kommen, — und die Philosophie — die Erhebung zu dem Absoluten — fienge sich am sichersten — — mit einer Ohnmacht an? ? — Doch! Wir wollen die Vernunft dem Widerspruche zum Trotze als eine nicht gedachte — gedacht seyn lassen! !

Von was für einer Vernunft ist hier die Rede? Von der einzelnen dieses oder jenes Vernunftwesens (z. B. des Petrus, Paulus, Andreas) — oder von der allgemeinen Vernunft überhaupt, von der Vernunft als Idee? Von der ersten wahrscheinlich nicht; denn wo bliebe da am Ende die unbedingte Einerleyheit, die unbeschränkte — alle Mehrheit ausschließende — Einheit? Wir hätten ja so zuletzt — wenn gleich sonst nichts — doch immer noch mehrere, wenigstens der Zahl nach verschiedene — Ich. Und das soll nicht seyn. Es soll an sich auch nicht ein Mahl mehrere solche Vernunften, und besondere Ich — geben;

son-

sondern nur eine in aller Hinsicht einzige Vernunft — eine in aller Hinsicht einzige Art (aber auch nur so eine Espes) von Unendlichem, aber gleichsam erstarrtem Ich, das erst dadurch, daß es sich regt, die verschiedenen einzelnen Ich — von sich abschüttelt, — wie ein feuriges Gespenst, das Funken sprüht. Auch ließe sich bey so vielerley Vernunften — in anderer Hinsicht — nicht zum Ziele kommen. Denn wenn auch z. B. ein einzelnes Vernunftwesen aufhörte, seine einzelne Vernunft zu denken, also auf diese Art diese einzelne Vernunft aufhörte, eine denkende und deßwegen auch eine gedachte zu seyn, so könnte sie ja leicht von irgend einer der andern einzelnen Vernunften noch gedacht werden, und dann wäre sie wieder eine gedachte, und es stünde ihr gegenüber auch wieder eine denkende, — und wir wären also abermahl in dem Kreise von Objekt und Subjekt hineingebannt. — Verstünden sich aber auch alle Vernunften gemeinschaftlich dahin zusammen, sich gegenseitig die Gefälligkeit zu erweisen, und einander wechselweise nicht zu denken, so könnte sich diese Gefälligkeit nicht weiter erstrecken, als auf das **wirkliche nicht Denken**, und nicht auch auf das **bloße nicht denken können.** Was wäre aber damit gewonnen? **Ist nur das wirklich denkende, oder auch schon das bloß des Denkens fähige — ein Subjekt — — — und nur das wirklich gedachte, oder auch schon das bloß Denkbare — ein Objekt?**

Doch!

Doch! Es ist ja ohnehin klar, daß nur von der allgemeinen, von der absoluten Vernunft, von der Vernunft überhaupt, oder in der Idee — — die Rede ist. Allein da entsteht nun wieder die Frage: Wird diese allgemeine — einzige Vernunft in dem bisherigen Sinne genommen, — nähmlich als ein gewisses allen Vernunftwesen einwohnendes Vermögen, durch welches sie eben das werden, was sie sind? — Wenn dieses ist, so ist sie zu dem vorgesetzten Ziele wieder ganz unbrauchbar. Als ein solches Vermögen ist sie nicht für sich, sondern nur als Eigenschaft in einem andern vorhanden. Was will man mit ihr in diesem Sinne, d. i. mit ihr als einer bloßen Idee (von der bisherigen Art der Ideen) anfangen? Kann man sie als solche denken, handeln u. d. gl. und dann wieder zu denken, und zu handeln aufhören lassen? Woher hat denn diese Idee — (diese allgemeine Vorstellung *) das Recht, so etwas zu fodern? Werden nicht bald auch andere Ideen dasselbe Recht fodern, wenn man es dieser zugesteht? Und was wird daraus entstehen, wenn es ein Mahl dem Menschen als Gattung — einfallen sollte, essen, und trinken zu wollen? Was wird daraus entstehen, wenn einmal der Repräsentant aller Schriftsteller — der Schriftsteller in genere — zu schreiben anfängt? Was wird den einzelnen

*) Bis daher ist nur von der Allgemeinheit der Vorstellung: „Vernunft" die Rede. Es darf also da schon noch „allgemeine Vorstellung" statt „Idee" gesetzt werden.

zelnen Menschen und Schriftstellern noch zu essen, und zu trinken, und zu schreiben übrig bleiben? — War es denn wirklich nicht bloß Scherz, sondern Gefühl geheimer hoher Wahrheit, was dem Rousseau die bekannte Antwort eingab, als man seine Unzufriedenheit mit der Medizin dadurch zu widerlegen suchte, daß man ihm sagte, — die Fehler, die er der Wissenschaft vorwerfe, treffen nicht die Wissenschaft, sondern nur ihre Bekenner, und Ausüber, die Aerzte. — „Nun gut, versetzte er, so laßt mir ja, wenn ich krank werde, keinen Arzt, sondern die Wissenschaft selbst kommen!“

„Aber die Vernunft als Idee — die allgemeine einzige Vernunft — ist auch nicht so todt, so hilflos, so bloß als Anhängsel von Wesen zu nehmen, sagt ihr, sondern lebendig, für sich bestehend, und alles Uebrige tragend — mit Allgewalt.“ Das klingt stark. Wir wollen indeß nicht auf den ganzen, sondern vor der Hand nur auf den wesentlichen Klang horchen. — Also diese einzige Vernunft soll als eine lebendige Idee — soll als ein — für sich Leben habendes, und Leben austheilendes, und als einzig — Leben habendes und austheilendes — genommen werden? — — Allein darum frägt es sich ja erst, ob sie so genommen werden könne. Ihr setzt also schon voraus, daß uns allen nur Eine Vernunft — der Zahl nach Eine — einwohne, oder vielmehr, daß wir alle nur Eine Vernunft — — der Zahl nach Eine — (bloß in verschiedenen Abstufungen) sind.

sind. Freylich ist wirklich überall nur Eine Vernunft denkbar. Diese Einheit bezieht sich aber nur auf die Art. Was berechtigt euch, diese Einheit der Art in eine Einheit der Zahl zu verwandeln? Wollt ihr uns fragen, was uns berechtigte, mit der Einheit der Art eine Mehrheit der Zahl zu verbinden, so können wir euch indeß soviel sagen, daß für unsere Mehrheit wenigstens unser nothwendiges Bewußtseyn stehe, da für eure Einheit nur eure willkührliche Foderung (diese Einheit so zu denken) steht.

Wir wollen aber voraussetzen, was freylich vor Allem — erst bewiesen werden sollte, daß die Vernunft „An sich" eine einzige der Art und der Zahl nach sey, — was gewinnt ihr nun damit? — Daß sie als solche — weder Subjekt, noch Objekt, sondern bloß das sich gegen beyde gleich verhaltende sey? — Und dieses darum, weil sie weder eine denkende, noch eine gedachte mehr ist? — Sonderbar! Ist denn nur das Denkende ein Subjekt, und nicht auch das zu denken fähige? Und ist bloß das Gedachte ein Objekt, und nicht auch das Denkbare?

„Als Vernunft" An sich" ist sie auch weder des Denkens fähig, noch denkbar."

Wie? Des Denkens nicht ein Mahl fähig, und denkt doch?

„Sie denkt, — aber nicht als Vernunft „An sich" — sondern als erscheinende Vernunft."

Was denkt denn aber nun da an ihr? ihre Erscheinung, oder sie? — Auch ist sie, sagt ihr, an sich nicht denkbar? Warum nicht? Versteht sich dieses von selbst schon? Oder daraus, weil sie als solche nicht gedacht ist?

Doch es sey! Weiß sie in ihrem „An sich Zustande" auch von sich? — — Ja? — Wie aber? Nicht durch ein Denken, das versteht sich, — sondern durch ein Anschauen, und, wie sich leicht vorstellen läßt, nicht durch ein sinnliches, sondern durch ein verständiges (intellektueles) Anschauen. Ungeachtet der oben gerügten Beschwerden eines verständigen Anschauens ohne Verstand — wollen wir es doch als sehr praktikabel gelten lassen. Wird nun dadurch die Vernunft An sich — von aller Sub- und Objektivität befreyet? Ist sie so nicht wenigstens noch eine anschauende, und eine angeschaute? Oder ist auch das noch zuviel für ihren An sich Zustand? Will man sie sich auch nicht ein Mahl selbst anschauen, sondern etwa gar nur fühlen lassen? So ist sie ja doch auch da noch eine Fühlende, und eine Gefühlte? — Soll aber endlich auch dieses noch weg seyn? — Also weiß sie gar Nichts von sich? Woher wißt denn alsdann ihr etwas von ihr? — — — Und dann, wenn sie in ihrem An sich Zustande weder denkt, noch anschaut, noch fühlt — — also nichts von sich weiß, ist mit ihrem Wissen zugleich auch ihr Wirken geschlossen? Oder thut sie sonst noch etwas? Was? — Hervorbringen? Also ist sie ja doch wieder ein Sub-

jekt, — sie ist ja ein Hervorbringendes, dem ein Hervorgebrachtes gegenübersteht. — Oder thut sie Nichts? Ruht sie ganz? Nun, so ist sie eben auch jetzt noch ein Ruhendes — ein Subjekt der Ruhe. — Oder ist sie endlich nur die Ruhe selbst? Also nicht Etwas, das ruht? Folglich nicht Etwas, und doch auch nicht — Nichts? ? ? *)

Doch! Schelling erklärt sie ja in seiner Darstellung — — selbst für Etwas, das sich zwischen Subjektives und Objektives stellt — und gegen beyde — gleich (indifferent) verhält. — Sie ist also ein sich Stellendes, und Verhaltendes — und doch kein Subjekt? ? Sie ist ein Etwas, auf das man, um es an sich kennen zu lernen, reflektiren muß — — und doch kein Objekt? ? — Sie, die bloße Indifferenz, ist doch ein Indifferentes? ? — Sie, die weder ein subjektives, noch objektives Etwas — ist doch — ein Etwas? ? — — **). Wie willkühr-

 lich

*) Wäre absoluter Nihilism nicht eine passendere Benennung für das neue System, als absoluter Idealism? — — — — Dieses war schon geschrieben, als ich Köppens — Philosophie des absoluten Nichts — erhielt. Es war mir sehr angenehm, meine Ansicht — durch die — dieses Denkers bestätigt zu sehen.

**) Schelling will hier über das Denken hinaus, und thut doch nichts anders, als daß er die innerste Foderung desselben zu befriedigen sucht. — Wir legen uns einen Sinn, und eine Vernunft, — Organe, und

lich ist also der Gebrauch der hier von den Worten „Subjekt, und Objekt" gemacht wurde? Sie mußten gerade — Denkendes, und Gedachtes im engsten Sinne, und sonst nichts bedeuten.

Es ist aber die Schlußfolge aus diesem Wortgebrauche nicht weniger willkührlich, als der Wortgebrauch selbst. Es heißt: „Die Vernunft an sich ist weder ein Subjekt, noch ein Objekt, also — — ist sie die Einheit von beyden, oder Subjekt-Objekt." Wie schließt sich denn aber dieser Folgesatz an diesen Vordersatz an? Der Vordersatz behauptet ja nur, daß die Vernunft von zweyen Entgegengesetzten keines sey. Wie kann denn nun der Schlußsatz behaupten, daß sie deßwegen ein bestimmtes drittes sey? Weil nur diese drey möglich sind? Warum nur diese drey? Warum nicht viere, fünfe, u. s. f.? Weil

---

und Verstand u. d. gl. bey, — so daß wir uns — — sinn - lich — vernünft - ig — — organ - isch — — verständ - ig u. s. f. nennen, d. i. Unsere Denkkraft nöthigt uns — ein Etwas, ein Eines (was wir — uns heißen — und als beharrlich — als Substanz denken) anzunehmen, welches sinnlich und vernünftig u. s. f. also beydes zugleich, folglich in dieser Hinsicht — das wahre Indifferente ist. — So opfert Schelling gerade da — den Denkgesetzen am eifrigsten, wo er sie ganz zu verschmähen scheint. — Oder ist es ihm nur um die — lig — ig — und isch zu thun? — Sie sind auch nicht ohne — vernünftig ist etwas anders als Vernunft.

Weil wir nicht mehrere wissen? Ist unser Wissen der Maaßstab des Seyns? — *) Warum gerade nur diese drey? Warum nicht andere? Z. B. Subjekt, Objekt, und Nichts — anstatt Subjekt, und Objekt, und Einerleyheit beyder? Haben nicht gerade meine drey mehr für sich, als die eurigen? Ihr sagt (wenn man euren obigen Schluß in alle seineHauptheile auseinander legt): — „Alles ist entweder Subjekt, oder Objekt, oder die Einerleyheit beyder. Nun ist die Vernunft an sich weder das erste, noch das zweyte; also muß sie das dritte seyn.“ — Ich sage: „Alles ist entweder Subjekt, oder Objekt, oder Nichts. Wäre also die Vernunft weder das erste, noch das zweyte, so müßte sie nichts seyn.“ Warum soll euer Schluß richtiger, als der meinige seyn? Weil mein Obersatz nicht bewiesen ist? — Ist es der eurige? Warum verbergt ihr ihn denn, wenn er es ist? Ihr setzet ihn ja nur so ganz in der Stille voraus? Ihr fühltet also, wie es scheint, daß er — Kontrebande — sey. Sonst hättet ihr ihn ja offen daher tragen dürfen. — Ueberhaupt ist es eine mißliche Schlußart um diejenige, welche bloß von dem, was — Etwas nicht ist, auf das schließt, was es ist.

Ferner

*) Später wird es als solcher angegeben. Hier ist es aber noch nicht ausgemacht. Diese spätere Wahrheit wird erst Folge der hier befindlichen frühern. Die Folge konnte — bisher wenigstens — den Grund nicht begründen.

Ferner ist nicht abzusehen, warum die beliebte Schlußweise nur von der Vernunft, und nicht auch z. B. von dem Verstande gelten soll. Warum soll man nicht auch von diesem mit gleichem Rechte sagen können: — Man denke sich den Verstand, abstrahire alsdann vom Denken, so ist er kein Denkender (kein Subjekt) und kein Gedachter (kein Objekt) mehr, sondern die Einheit von beyden, u. s. f.? — Will man sagen, „der Verstand kann nichts als denken. Hebt man dieses auf, so hebt man ihn selbst auf?" — Man beliebe aber dann auch zu zeigen, warum gerade der Verstand nicht anders könne, da doch die Vernunft so was kann. — „Bey dieser läßt es sich nachweisen, was sie kann." — — Nicht auch bey jenem? Wenn die Vernunft Ideen *) (unendliche Vorstellungen, wenn man will, oder doch — sinnlich nicht darstellbare) zu schaffen im Stande ist, so ist der Verstand — Begriffe **) (endliche Vorstellungen, oder — sinnlich darstellbare) zu schaffen im Stande. Oder greift dieser seine Vorstellungen nur so schlechtweg vom Boden auf?

Ferner! Ihr sagt, die Vernunft kann schon nicht ein Mahl bloß denkend gedacht werden, ohne aufgehoben zu seyn, weil sie mehr — als bloß denken — kann. — Dann ist sie aber ja nicht die dürre Ununterschiedenheit, wozu ihr sie macht, sondern die Kraft

zu

---

*) Z. B. Weisheit, Tugend — u. d. gl.

**) Z. B. Mensch, Baum u. s. f.

zu eben diesem Mehrern, was sie nach euch — kann. — Sie ist also nicht — wie ihr sagt — bloß weder Subjekt, noch Objekt. —

Man könnte die neue Schlußweise wohl auf noch geringere Vermögen unserer Natur anwenden, als auf den Verstand. Ließe sich auf diese Art z. B. nicht selbst die Sinnlichkeit zu einem „An sich" hinaufsteigern? Man dürfte sie sich ja nur als weder anschauend, noch angeschaut denken. Freylich sie könnte alsdann noch anderwärts vorgestellt werden. Man denke sie sich also ganz unvorgestellt! Ist das zu schwer, eben weil man sie sich denken, und doch nicht vorstellen soll? Es kann bey ihr auch nicht schwerer, als bey der Vernunft seyn. Warum soll man denn gerade nur diese als ungedacht denken können?

Wie wenn es endlich einem einfiele, etwa gar irgend einen körperlichen Gegenstand z. B. nach dem Vorschlage des Ernest Polarch — ein Ey *) — wie die Vernunft zu behandeln, nähmlich es als ein nicht Vorstellendes (was hier um so leichter wäre), und als ein nicht Vorgestelltes (was eben auch nicht sehr schwer seyn müßte) zu denken, — und dann wie oben weiter zu schließen? Was wollte man dagegen einwenden? Warum sollte dieses so gedachte Ey nicht so gut ein — sich gegen Subjekt und Objekt gleich (indifferent) Verhaltendes — seyn, als die so gedachte

*) Des Paracelsus Spinosiors absolutes Ey.

dachte Vernunft? Wäre sie denn nicht auch weder ein Vorstellendes, noch ein Vorgestelltes? Aber aus dem Ey ließe sich dann soviel nicht herauskonstruiren? — Davon kann hier die Rede nicht seyn. Hier fragt sich nur, was ist, und nicht, was seyn wird. Und dann ist ja zu berücksichtigen, daß es, wie obiger Hr. Polarch weise bemerkt, kein bestimmtes Hühner- oder Gänse-Ey u. d. gl. — sondern ein absolutes seyn würde, mit dem sich schon etwas mehr, oder bloß kochen ließe. — Ueberdieß warum sollte es unbegreiflicher seyn, daß ein zumal so exaltirtes Ey endlich eine Vernunft hervorbringe, als daß die Vernunft — ein Ey (zum Essen) lege? — Weil das eßbare Ey nur Erscheinung, die Vernunft aber ein An sich ist? — Darüber frägt es sich aber ja hier erst. Wir haben ja wirklich schon Zeiten erlebt, wo man die Fibern des Gehirns u. d. gl. denken ließ. — — — Freylich! die Vernunft kommt im Bewußtseyn, — im innersten Bewußtseyn vor, und das Ey nicht. Aber welche Vernunft? eure indifferente? Wahrlich! so wenig, als das Ey. — Und dann! — — Also ist auch bey euch das Bewußtseyn der Träger von allem euren Wissen? Da sind wir aber ja wieder zwischen die Klammern des Subjekts und Objekts eingeengt.

Wirklich! Noch hat uns die neue Schule von diesen fatalen Klammern — die kurze Extase einer Regung der erhitzten Phantasie ausgenommen — nicht befreyet. Wie sollte sie es auch? Mit einem Paar unvollständiger Zauberkaraktere, die noch dazu ihre

Wesen

Wesen (das Subjekt und Objekt) sehr unrichtig bezeichnen, sind die Diamant-Ketten, die uns an diese Gegensätze fesseln, nicht sogleich gesprengt. Es braucht etwas mehr, als nur zu sagen: „Das ist kein Denkendes, und kein Gedachtes, also ist Denkendes, und Gedachtes einerley." — Erstens fügt sich ja das Denken nicht sogleich dem Seyn, — und zweytens eben so wenig das Seyn dem Denken. — „Die letzten beyden wenigstens sind aber Eins." — Ja! das soll eben ausgemacht werden.

Doch wir wollen die Vernunft so nehmen, wie ihr verlangt, was haben wir — selbst in diesem Falle? — **Die absolute Vernunft, die Vernunft an sich.** — — Und diese ist? **Die Einerleyheit des Denkens und Seyns.** Was wissen wir nun? Wissen wir etwas **Reeles**, oder nur etwas **Logisches**, eigentlich gar nur etwas **Eingebildetes**? Ist dasjenige Seyn, das zugleich ein Denken ist, noch ein wahres Seyn — ein Seyn außer dem Denken, — oder nur ein Scheinbares, ein bloß im Denken Vorkommendes? (nach Art des geträumten Seyns — aber in einem höhern regelmäßigern Traume). — **Wo ist denn nun aber das wahre Seyn hingekommen?** — „Es gab an sich nie ein solches". — — Gar keines? Also ist auch das Seyn dieser höchsten Einerleyheit selbst bloß ein solches scheinbares, bloß im Denken vorkommendes? Oder ist gerade nur dieses ein Wahres, ein Seyn außer dem Denken?

Also

Also giebt es doch ein Seyn, das dem Denken entgegengesetzt ist, und entgegengesetzt bleibt? Wo ist aber nun die alles umfassende Einerleyheit? Und woher ist nun auf ein Mahl dieses — die ewige Ruhe störende — wahre Seyn gekommen?

Allein — auch das Opfer soll uns nicht zu schwer werden! Wir wollen da einen Sinn hinlegen, wo keiner liegen kann. Wir wollen uns überwinden, das Unbegreifliche — mit Gewalt zu begreifen. Es sey also — **Alles** — **Eins** (in dem physischen Sinne, in welchem man es will). Wie bekommen wir denn nun aus dem Eins — das Alles wieder heraus? Ich weiß wohl, wir können es auf alle Fälle nur — als Rauch — als Traum in höherm oder niederm Grade — nicht als Wahrheit wieder bekommen. Allein wie bekommen wir es auch nur so? „Durch das Vorstellen. Das Eins stellt sich selbst vor, und theilt sich dadurch in ein Vorstellendes, und Vorgestelltes von unzähligen Graden.“ — O! Das geht schnell! Mit Erlaubniß, ehe wir weiter fahren! Ich will nichts gegen das Aufwachen des Vorstellens einwenden. Es schlief ja zuvor schon darin. Aber ich sehe vor der Hand noch nicht so vielerley Vorstellende, und Vorgestellte, sondern nur zwey — ein unendlich Vorstellendes, und ein unendlich Vorgestelltes. Das Eins kann sich ja doch nichts anders, als sich selbst vorstellen. Woher denn gleich die unzähligen Grade, oder Schattirungen von Vorstellendem, und Vorgestelltem. Ich sehe nach der sehr auferbaulichen Seherey

rey der Gnostiker — vor der Hand nur zwey Aeonen aus dem Ewigen hervorgehen. Doch freylich! Nun ist ja das weitere Räthsel eben auch schon gelöset. Diese zwey Aeonen sind (als vorstellend, und vorgestellt) verschiedenen Geschlechts, und es ist für die fernere Population des Universums gesorgt.

Doch! Für Denker habe ich über den ersten Grundstein des neuen Gebäudes schon zuviel gesagt, und für Nachbether kann man nie genug sagen. — Also zur Prüfung einiger der folgenden Grundbedingungen des Systems!

2.

Außer der Vernunft ist also Nichts, sondern Alles ist in ihr.

Dieses ist die erste große Folge aus dem vorigen allgemeinen Grunde, und so sind dann nun alle übrigen noch vorkommenden Sätze — eigentlich bloße Folgesätze. Ein jeder nachgehende Satz ist immer sehr genau (wenigstens nicht gar zu augenscheinlich ungenau) in den Vorgehenden eingeschachtelt. Wer also die vorhin vorgelegte Zauberbüchse in der Hand hält, der hält das gesammte Wissen (und Seyn) in der Hand. So geziemt es sich aber auch für ein — System.

Wie nahe befand man sich auf diese Art von jeher an der Urquelle aller Wahrheit, — ohne es zu ahnen!

ahneu! — Man denke! — „a = a“ ist der Träger alles Wissens und Seyns.

Hr. Schelling giebt sich, wie man sieht, mit kleinern Folgerungen überhaupt gar nicht ab. Er kommt gleich mit der riesenmäßigsten angezogen. Auch paßt wohl in die unmittelbare Gesellschaft eines so ungeheuren Grundes, wie der eben vorgezeigte war, keine andere, als auch eine ungeheure Folge. Sie schließt sich also wirklich sehr natürlich, — und zugleich sehr glücklich an. Man sieht, der ganze Kampf der neuen Meinung gegen die ältere Wahrheit ist auf die Kraft der ersten Ueberrumplung berechnet. Wenn nur ein Mahl Platz genommen ist, dann ist alles gewonnen. Date mihi locum, et terram movebo.

Man muß daher, um in der Vertheidigung glücklich zu seyn, auch gleich jeden der allerersten Schritte prüfen. Der erste, den wir zuvor untersuchten, ist, wie wir sahen, das nicht, was er schien. Ist es der zweyte?

Dieser zweyte ist eigentlich nur eine Wiederholung des ersten. „Es ist Nichts außer der Vernunft“ heißt eigentlich nichts anders, als: „Alles ist die Vernunft“: oder „Alles ist Eins, und dieses Eins ist die Vernunft.“ Es ist daher der zweyte Satz nur in dem Grade wahr, in welchem es der erste ist. Wenigstens ist er, wie jede Folge (wenn man ihn als solche ansehen will) nur dann wahr, wenn sein Grund

wahr

wahr ist. Wenn also die Vernunft an sich — weder Subjekt, noch Objekt, sondern die Einheit von beyden, also Alles in Allem ist, so ist Nichts außer ihr. Also — wie gesagt — wenn die Vernunft Alles ist, so ist Nichts, als die Vernunft.

Streng genommen hätte daher die Folge nicht besonders bewiesen werden dürfen. Sie wird es aber doch. — Allein wie? — — Durch eine Wiederholung des Spieles mit Denkendem (Subjekt) und mit Gedachtem (Objekt). — „Wäre Etwas außer der Vernunft, heißt es, so wäre es entweder für die Vernunft, oder nicht für die Vernunft außer ihr. Im ersten Falle verhielte sich die Vernunft gegen dasselbe wie ein Subjekt — im zweyten wie ein Objekt — zu einem Objekte. Sie ist aber — nach der Voraussetzung — keines von beyden.“ — Nun! Durch diesen Beweis scheint die Folge mehr an Lockerheit, als an Festigkeit gewonnen zu haben. Was heißt das: „Dieses Etwas außer der Vernunft müßte für sie — außer ihr seyn“? — Heißt es: „Es müßte von ihr gedacht werden können“? — Aber warum müßte es denn dieses können? Es könnte ja auch als undenkbar außer ihr dastehen, oder daliegen. — „Ja! aber dann wäre es eben nicht für sie.“ Richtig! Was schadet das? — Daß nun die Vernunft daneben wie ein Objekt neben einem Objekt wäre? — Ey! warum dann? Sie würde ja eben kein Gedachtes, nicht ein Mahl ein Denkbares, folglich kein Objekt. Ueberhaupt ist sie ja an sich ohnehin

hin undenkbar. Es ist also keine Gefahr, daß sie jemahls gedacht, d. i. zu einem Objekte werden könnte. Es dürfte daher dieses Etwas außer ihr sogar selbst ein Denkendes seyn. Man hätte doch nichts zu befürchten. Liegt sie doch immer wirklich vor unserm Denken da, ohne daß ihr davon ein Leid zugefügt wird. — — Und dann hörten wir ja, daß das Objekt nur vis a vis eines Subjekts zum Objekt werde. Nun wäre aber hier überall kein Subjekt. — Ferner hörten wir, daß Subjekt und Objekt jedes Mahl an sich Eins sey, aber auch nur Subjekt und Objekt. — Und jetzt scheint es, daß auch Objekt und Objekt (und so also auch Subjekt und Subjekt) Eins seyen. — Wieder hörten wir zuvor nur von einem Seyn der Vernunft, oder von einem Nichtseyn derselben ohne weitern Zusatz, und jetzt hören wir auch von einem **außer** und **in** der Vernunft seyn. Woher denn diese „Außer und in"? — Sind sie — Orte-Bezeichnungen? Woher auf ein Mahl der Raum? — Oder bedeuten sie mehr nicht, als: **Es giebt sonst Nichts, als Vernunft**" u. s. f.? Warum bey so delikaten Untersuchungen so verfängliche Ausdrücke? Um zu fangen? Um sich später auf ein bloß **Erschlichenes**, wie auf ein **Bewiesenes** berufen zu können? Um im schlimmsten Falle — wenigstens an Unbestimmtheit, und Verwirrung zu gewöhnen, und dann im Trüben desto leichter zu angeln?

Und dann noch der zweyte Schluß! ! — „Weil Nichts außer ihr ist, so ist Alles in ihr." Warum

denn

denn wieder deßwegen? Was berechtigt denn wieder sogleich vom Nichtseyn auf das Seyn zu schließen? Was — zu sagen: „da ist es nicht, also ist es dort"? — Könnte es denn z. B. nicht auch gar nicht seyn? — Alsdann, was heißt das: „Alles ist in ihr"? Giebt es ein „Alles" ein Mannigfaltiges? Nein! Dieses „Alles" ist ja als solches an sich Nichts. Also sagt ja der vorige Satz nichts anders aus, als: „Weil nichts außer der Vernunft ist, so ist Nichts in ihr." — — „Das ist Spielerey!" ruft ihr. — Nun ja! Darum sitze ich aber auch an euerm Spieltische. Warum soll ich nicht eben so launenhaft, wie ihr, auf die Karte, die mir gefällt, setzen dürfen, was mir beliebt, — da ihr es dürft? Freylich! Wir könnten beyderseits unsere Zeit besser verwenden. Aber, wahrlich! Ich — meinerseits sitze auch gar nicht gerne da. Es geschieht nur, um euch ein wenig auf die Finger zu sehen, und den einen oder andern Arglosen, der sich sonst leicht verlieren könnte, aufmerksam zu machen.

Wir wollen aber den ganzen seltnen Beweis für den noch seltsamern Satz als wahr gelten lassen. Es sey also ausgemacht, daß nichts außer der Vernunft, sondern alles in ihr sey! Läßt sich nicht das Gegentheil eben so evident ausmachen? — Die Vernunft ist ja, wie wir eben zuvor hörten, die gänzliche ungetrübte Ununterschiedenheit (totale Indifferenz). Es ist also Nichts in ihr; denn wäre Etwas in ihr, so wäre es entweder für sie, oder nicht für sie in ihr, und

sie selbst wäre alsdann in Bezug auf dasselbe entweder wie ein Subjekt, oder wie ein Objekt, was sie als absolute Vernunft nicht seyn kann. — Es kann daher Alles erst außer ihr, wo die Ununterschiedenheit (die Differenz) anfängt, seyn.

Allein was fangen wir nun an? Nun ist Alles in der Vernunft, und zugleich alles außer ihr. Wir haben also nun zwey — Universa. Welches ist das Wahre?

3.

„Die Vernunft ist schlechthin Eine, und schlechthin sich selbst gleich."

Es giebt nicht nur Nichts außer der Vernunft. Es giebt auch überall nur Eine Vernunft. — Wer sieht nicht auch diesen Satz wieder deutlich in den vorhergehenden Sätzen liegen? Er wäre also auch schon von selbst aus ihnen hervorgegangen. Allein Schelling war damit ebenfalls nicht zufrieden. Er zwang ihn abermahl mit der Zange eines Beweises hervor, der ihn wieder mehr zu erschüttern, als zu befestigen geeignet ist. Denn man höre nur: Es heißt: „Wäre die Vernunft nicht schlechthin Eine, so müßte es von ihrem Seyn noch einen andern Grund geben, als sie selbst; denn sie selbst enthält nur den Grund, daß sie selbst ist, nicht aber, daß eine andere ist. — Die Vernunft wäre also nicht — absolut — welches gegen die Voraussetzung ist."

Ich

Ich wette, daß viele meiner Leser diesen Beweis öfters durchgehen, und immer etwas schwer begreiflich finden werden. Den arglosen Lesern, welche ihren Nebenmenschen dieselbe Geradheit zutrauen, die sie selbst besitzen, wird dieses am leichtesten begegnen. Der Grund dieser schweren Begreiflichkeit des Beweises liegt aber nicht in dem Scharfsinne, sondern in der Willkühr, welche darin herrscht. Es ist in ihm eine jener tausend Künste angewandt, womit die Sophisterey ihre schlimme Sache wenigstens für den Augenblick des Verkaufs herausputzt, und diese Kunst ist so wenig geheim angewandt, daß ihre Offenheit selbst — zu ihrer Verborgenheit beyträgt. Man wird von der Keckheit, mit der sie erscheint, überrascht, und hält den Kunstgriff, der so ungescheut geschieht, eben deßwegen eine Zeitlang für einen rechtmäßigen Griff.

Das Taschenspielerstückchen, das hier gespielt wird, besteht nähmlich in dem abgedroschenen Kniffchen, denselben Ausdruck während desselben Beweises in einem doppelten Sinne zu nehmen. Man sehe nur nach! Es heißt: „Es müßte vom Seyn der Vernunft (wenn sie nicht eine einzige wäre) noch einen andern Grund geben, als sie selbst; — denn sie selbst enthält nur den Grund, daß sie selbst ist.“ d. i. Wenn die Vernunft nicht eine einzige wäre, so müßte sie nicht bloß in sich selbst, sondern auch in irgend etwas anderm begründet seyn. — Warum? — Weil in ihr selbst nur sie allein begründet ist. —

Wahrlich! ein sauberes „Weil" auf dieses „Warum"! — Deßwegen, weil sie nur von sich, und von Nichts anderm der Grund ist, müßte etwas anders, und nicht sie allein von ihr der Grund seyn!! — Deßwegen, weil aus ihr nur sie kommen (oder seyn) kann, müßte sie aus einem andern kommen (oder seyn)!! — Wer sieht da nicht den zweyfachen Sinn, welcher dem Unbedingten (Absoluten) untergelegt wird? Ein Mahl wird es als das unbedingt Anfangende (unbedingt Vorhandene) — das andere Mahl als das unbedingt Umfassende (Alles ohne Ausnahme Einschließende) — genommen. Als ein unbedingt Vorhandenes kann es den Grund seines Vorhandenseyns nur in sich haben. Als ein Alles Einschließendes kann es in sich nur den Grund von sich (und nicht auch von einem andern solchen, wie sie selbst ist *) haben. — Für diese zweyerley Vorstellungen nun wird ein einziger Ausdruck gebraucht, — nähmlich der des Unbedingten überhaupt, und da versteht es sich dann natürlich jedes Mahl sehr leicht, sowohl, daß der Grund des Unbedingten nur in ihm selbst liegt, als auch, daß in ihm nur der Grund von ihm allein liegt, — je nachdem man nähmlich jedes Mahl das Eine, oder Andere nöthig hat. —

Was

*) Denn sonst wäre ja dieses andere Solche auch wieder ein Allumfassendes, und man hätte zwey Allumfassende, die doch auch nicht allumfassend wären, weil sie wenigstens sich selbst gegenseitig nicht umfassen könnten.

Was soll man zu dem Scharfsinne sagen, der sich solche Willkührlichkeiten erlaubt? — Daß er kecker, als fein ist.

Uebrigens dringen sich noch viele andere Zweifel gegen den obigen Beweis auf. Z. B. Er sagt aus: „Wenn die Vernunft nicht eine einzige wäre, so müßte sie den Grund ihres Seyns außer sich haben.“ Er setzt also voraus, das Alles Einzige den Grund seines Seyns nicht außer sich haben könne, und dürfe. Ist denn aber diese Voraussetzung schon so schlechthin wahr? Oder ist sie anderweitig schon bewiesen worden? Das letzte nicht, denn wir befinden uns erst bey dem dritten Satze, und die beyden Vorgehenden enthielten kein Wort darüber. — Das erste? Dieses scheint der Fall auch nicht zu seyn. Wir haben ja viele Einzige, deren Grund doch außer ihnen liegt. Was sind denn alle unsere Einzelwesen (Individuen)? Ist nicht jedes als solches ein Einziges? Und doch! Wo liegt sein Grund? „Sie sind aber nur Erscheinungen, und keine Wesen.“ Meinetwegen! Sie sind also nun anstatt **Einzelwesen** (Individuen) **Einzelerscheinungen** (individuele Erscheinungen). Sie bleiben also als solche — immer — **Einzelne** — **Einzige**. Oder ist z. B. die Erscheinung: Schelling — als solche — nicht immer nur diese und keine andere? Und so die Erscheinungen: **Petruskirche** — **Bucephalus** — **mein Spatzierstock** u. s. f. —?

Stützt sich aber der in Frage stehende Beweis vielleicht auf die ihm zur Last gelegte Voraussetzung nicht? Wie sich aus dem Vorhergehenden erwarten läßt, stützt er sich wenigstens nicht einzig darauf, und daran thut er sehr klug. Bricht die eine Krücke, so ist noch eine andere bereit, ihn aufzunehmen. Man untersuche deßwegen nur den zweyten Grund, den er für seine Sache angiebt! — Er lautet: „Die Vernunft enthält in sich nur den Grund von sich." Dieser setzt also voraus, daß Alles nur von der Vernunft — begründet seyn müsse, und könne. — Wo ist denn aber diese Voraussetzung gerechtfertigt worden? Woher wissen wir denn, daß Nichts seyn könne, was sein Seyn nicht von der Vernunft erhalten habe? Weil die Vernunft das Unbedingte (Absolute) ist? Aber in welchem Sinne unbedingt? im ersten, d. i. in Rücksicht des Vorhandenseyns? — In diesem offenbar nicht; denn in diesem wird sie nur als von Außen — selbst unbegründet betrachtet. Also im zweyten, in welchem man sie als alles Aeußere begründend ansieht? Allein als in diesem Sinne unbedingt soll sie eben erst bewiesen werden. — Heißt das nicht, sich die Karten so mischen, wie es einem gerade taugt *)? Die ganze Manipulation besteht kurz darin. Es heißt:

Die

*) Ich will übrigens gerne zugeben, daß Schelling als ein spekulativer Gewohnheitssünder — den neuen Fehltritt selbst nicht bemerkte. Die Phantasie riß seiner Vernunft die Karten aus der Hand — und — die Täuschung war geschehen.

Die Vernunft hat, als ein Unbedingtes, keinen Grund außer sich. Also ist sie auch kein Grund von einem „Außer sich". — Sie ist daher die schlechthin Eine. Es giebt nicht mehrere Vernunften (oder was man sonst — mehrere Vernunftwesen nannte). — Warum kann denn aber das kein Grund für ein Aeußeres seyn, was keinen Grund in einem Aeußern hat?

Doch! Abgesehen von dem Allem! Der Beweis lautet: Wäre die Vernunft nicht schlechthin Eine, so müßte es von ihrem Seyn einen andern Grund geben, als u. s. f. — Wie? einen andern Grund? Ich will nicht davon reden, daß sie einen andern Grund, sondern nur davon, daß sie jetzt auf ein Mahl überhaupt einen Grund haben müßte. Was will man denn hier — auf dem Punkte der unbedingten Einerleyheit — der gänzlichen Ununterschiedenheit — — von einem Grunde sprechen? Hier sind ja Grund und Begründetes Eins und dasselbe. Hier kann ja also von einem Grunde von ihr noch gar nicht die Rede seyn. Man kann ja hier noch gar nicht sagen, daß sie einen andern Grund haben müßte, weil man noch nicht sagen kann, daß sie überhaupt einen Grund haben sollte. — Wenigstens müßte sich in dem angeführten Beweise überall Statt „Grund" eben so gut „Begründetes" setzen lassen. Man müßte eben so richtig sagen können: — Wäre die Vernunft nicht schlechthin Eine, so müßte es von ihrem Seyn noch ein anderes Begründetes geben als sie selbst. u. s. f. — Hat aber das — einen Sinn? Oder läßt sich Gleiches nicht für Gleiches setzen? —

Wäre

Wäre es also dem gegenwärtigen Satze nicht auch wieder zuträglicher gewesen, ihn sich selbst zu überlassen, als zwischen diesem grausamen Beweise einzuklemmen? Würde er sich nicht ungleich kraftvoller an der bloßen Hand einer starken Phantasie aus der ersten Grundhypothese herausgearbeitet haben, als es jetzt durch die Peininstrumente eines hinkenden Verstandes geschah? Scheute man den Schein von Willkühr, der sich auf diese Art über das System verbreitet haben würde, wenn man immer nur so ohne Beweise fortgeschritten wäre? — Diese Aengstlichkeit für bedingte (relative) Willkührlichkeiten hätte ich in der That nach dem Muthe nicht mehr erwartet, welchen man bey dem Wagestücke der ersten unbedingten (absoluten) Willkühr zeigte. Wer sich nicht scheut, das Universum in eine einzige unbedeutende Idee — in ein a = a zusammenzuwerfen, — was soll denn der noch scheuen?

Steht es um den Beweis des zweyten Theiles des obigen Satzes besser? — „Die Vernunft ist schlechthin sich selbst gleich; denn wäre sie es nicht, so müßte das, worin sie sich nicht gleich wäre, in ihr seyn *). Ist es aber in ihr, so ist es selbst wieder absolut, und ist es selbst absolut, so ist es dem, in welchem es ist, gleich, und nicht nur in der einen oder andern Hinsicht — wie ein zweytes einem ersten, — sondern ganz, oder schlechthin gleich, d. i.

Eins

*) Denn außer ihr ist Nichts, wie zuvor bewiesen wurde.

Eins und dasselbe mit ihm." — Nun! Wie steht es denn auch hier wieder um die Bedeutungen, die man den Worten giebt, um die Voraussetzungen, auf die man sich stützt? u. d. gl. — Nur den einen oder andern Wink! — Das Ungleiche, heißt es, müßte der Vernunft, in der es seyn müßte, selbst wieder gleich, d. i. mit ihr Eins seyn, weil sie mit dieser von einer Natur, d. i. auch unbedingt (absolut) seyn müßte. Die Rede ist also von einer Gleichheit. Aber von welcher? von einer Gleichheit — durch Einheit, oder durch Einerleyheit? Wie man sieht, bald von dieser, bald von jener. Es wird ganz ungescheut von der einen auf die andere geschlossen, oder vielmehr die eine der andern am Ende des Schlusses untergelegt. Ist denn aber Einheit (Unität) dasselbe, was Einerleyheit (Identität) ist? Ist a soviel als a = a? Ist der Zahlunterschied kein Unterschied? Ob ich mehrere Absolute annehmen wolle? — Ich rede nicht von einer Mehrheit von Absoluten, sondern von der Unbrauchbarkeit eures Beweises für die Einheit des Absoluten, die ihr bald Einheit, bald Gleichheit nennt. — —

Auch ein Wort über eure hiesige Voraussetzungen! — — „Das Ungleiche, sagt ihr, müßte in der Vernunft, also, wie diese, selbst unbedingt (absolut) seyn." Also muß alles, was in der Vernunft ist, unbedingt (absolut) seyn? Sind die Erscheinungen von ihr unbedingt? — Ja? Also sind sie selbst schon das „An sich"? — Nein? Sie sind aber doch

in ihr? Oder nicht? Also außer ihr? Da ist aber Nichts, wie wir zuvor hörten. Wo dann? An ihr? Am glücklichsten wären sie freylich da postirt; denn von da könnten sie jedes Mahl am schnellsten nach Innen oder nach Außen entschlüpfen, um auf keiner verbothenen Stelle angetroffen werden zu können, und doch vorhanden zu seyn. — — — Ferner! Wenn wir euch nicht beschuldigen wollen, dem Ausdrucke Gleichheit einen doppelten Sinn untergelegt zu haben, wie könnt ihr denn die Voraussetzung, der ihr euch alsdann schuldig gemacht habt, rechtfertigen, nähmlich daß zwey — wenn auch im Wesentlichen — Gleiche — Eins seyn müssen? Seit wann sind denn die Wesenheiten so feindlich gesinnt gegen die Zahlen, und zugleich so allmächtig geworden, daß sie sich nur miteinander zu verstehen brauchen, um diese mit Stumpf und Stil zu vertilgen? — Hier wäre wahrlich für die Geisel der Satire wieder ein sehr einladendes Feld. Allein mir fällt mein Gelübde ein: Omnia ad majorem Dei gloriam.

4.

„Das höchste Gesetz für das Seyn der Vernunft, und da außer der Vernunft Nichts ist, für alles Seyn ist das Gesetz der Einerleyheit, welche in Bezug auf alles Seyn durch a = a ausgedrückt wird.“

Wahrlich! Hier verläßt die vorige Gnade Gottes — mich und mein Gelübde. — Zwar finde ich mich

nicht

nicht zum Scherze getrieben, — aber auch zur eigentlichen Prüfung des Vorliegenden — schlechterdings nicht aufgelegt. Das Spiel mit Worten (denn Worte sind es, und keine Begriffe) — wird allmählig auch gar zu kleinlich. Mit den erstern Sätzen konnte sich wenigstens die Phantasie, wie der Wallfisch mit seinen Tonnen, noch beschäftigen. Was soll man aber da mit den leeren Ausdrücken anfangen? Welcher lahmen Kraft des Kopfes soll man die trocknen Hilfen zur Tändeley hinwerfen? „Gegengründe! ruft ihr! Gegengründe! keine bloßen Deklamationen!“ — Von Herzen gerne, wenn ich nur Gründe vor mir hätte, um ihnen andere entgegen zu stellen. Wo sind denn aber hier eure Gründe? — Die vorigen stehen noch zum Kampfe bereit da. — So! So! — Also Respekt! — Warum aber hier keine neuen Streiter, wo es deren doch am meisten bedürft hätte? — Weil diese Wahrheit eine bloße lautere Folge aus dem vorgehenden ist? — — Ja? ? — Also wird doch in ihr Nichts enthalten seyn, was nicht schon in dem vorigen enthalten war? Laßt sehen! Das Gesetz der Einerleyheit sagt eine Gleichheit aus. Gleichheit setzt — eine Zweyheit voraus, — eine Zweyheit wenigstens in irgend einer Hinsicht, also doch immer irgend eine Zweyheit — sie mag nun eine innere, oder äußere, eine nothwendige, oder zufällige seyn *). Wir haben aber bisher überall nur eine Einheit, überall

weder

---

*) So ist z. B. eine algebraische Gleichung wenigstens ein doppelter Ausdruck derselben Größe.

weder eine innere, noch eine äußere Zweyheit u. s. f. Hat also das Gesetz der Einerleyheit hier schon einen Sinn? — Ihr habt ihn zwar ausgedrückt. Er ist: a = a. Also: Die Einheit ist gleich der Einheit, oder: die Vernunft ist gleich der Vernunft. Ist aber die Vernunft, welche gleich ist, in aller Hinsicht dieselbe, welcher sie gleich ist? oder nicht? — Woher der Unterschied im letzten Falle? — Wozu die Gegenüberstellung der in aller Hinsicht einen Vernunft im ersten? Und woher das Recht dazu? — Doch! zu was ein Kampf mit Begriffen gegen Worte! ! !

Die Fruchtbarkeit dieses Gesetzes leuchtet ohnehin ein. Denn es folgt daraus, daß a = a, und a = a, und so ins Unendliche fort sey. Oder hänge ich bloß am Logischen a, indeß ihr euer transcendentes schon zur rechten Zeit gehörig zu schwängern versteht? Das mag seyn! Da mögt aber alsdann auch ihr für die kommenden Ausgeburten verantwortlich seyn. Eine so unnatürliche Ehe kann doch nur Wechselbälge geben.

Uebrigens wären freylich auch noch viele andere Fragen unbeantwortet da. Z. B. Warum muß denn das Gesetz der Einerleyheit, wenn es auch ein wirkliches, und brauchbares Gesetz ist, gerade zugleich das erste seyn? Liegen die Gründe auch dafür schon im Vorgehenden? Aber dort hörten wir ja ebenfalls schon von einem **unbedingt vorhanden seyn**, von einem **unbedingt umfassend seyn**, von einem **Eins**

seyn. Haben diese Seyn nicht auch ihre Gesetze? Hat nur das Einerley Seyn eines? Können jene diesem nicht vorgehen? u. s. f.

5.

„**Durch diesen Satz (dieses Gesetz) nun wird ein einziges Seyn, — nähmlich das der Einerleyheit — gesetzt. u. s. f.**“

Ich warf zuvor den Idealisten Mangel an Muth in der Fortsetzung ihrer anfänglichen Willkühr vor. Ich widerrufe. Dieser Muth ist, wie ich jetzt sehe, mehr im Wachsen, als im Abnehmen. Wie hätte sonst die gegenwärtige Behauptung entstehen können?

Also mit diesem Satze wird ein Seyn gesetzt? Wie setzt man denn mit einem Satze ein Seyn? Braucht er nur gedacht, oder muß er auch ausgedrückt werden? Wird er erst in dem Munde, auf dem Papiere u. d. gl. zur Zauberformel, oder ist er sie in Gedanken schon? Daß durch einen Satz ein Satz gesetzt werde, ist klar. Aber ein Seyn? — „Hier ist Gold.“ Ist es nun schon da? Hat aber vielleicht nur ein Einerleyheitssatz (ein identischer) diese magische Kraft? Also: „Gold ist Gold.“ — Es ist noch keines da. — Ach! Nur der Satz der **unbedingten** Einerleyheit ist so **mirakulös**. — Ey! ja! das ist was anders!!

Da wir nun aber schon am Wunderwirken sind, warum soll denn nur ein einziges geschehen? Warum wird denn durch diesen überirdischen Satz nur ein einziges Seyn gesetzt? Weil nur ein einziges zu Setzendes vorräthig ist — das a. — Es ist aber doch a = a. — „Das ist immer nur Ein a." — Zugegeben (denn das habe ich nun schon brav gelernt). — Aber dieses Einzige braucht auch noch ein unbedingt Seyn, ein allumfassend Seyn, u. d. gl. — Woher erhält es denn alsdann diese?

Endlich! Was ist das für ein Seyn, das hier gesetzt wird? Wir wissen ja, daß es zweyerley Seyn giebt, — ein unächtes, und ein ächtes. Das erste ist kein eigentliches, sondern bloß ein gedachtes Seyn. Dieses ist nur so lange da, als das Denken da ist, dessen bloßer Reflex (Strahlen-Zurück-Prallung) es ist. — — Erst das zweyte ist ein eigentliches, selbstständiges vom Denken unabhängiges. Ist nun das hier gesetzte Seyn der Einerleyheit von der ersten Art? Also ein bloßes gedacht seyn? das wäre! — So ist ja das „An sich" selbst wieder nur Erscheinung. — — Von der zweyten Art? Woher kommt denn nun aber da auf ein Mahl diese Art des Seyns? Wir warfen ja bisher alles Denken und alles Seyn (alles Subjektive und alles Objektive) in eine einzige Einerleyheit, und Einheit zusammen, so daß jedes der beyden „An sich" genau das wurde, das das andere war. War denn nun unter diesem Zusammengeworfenen nicht auch dieses Seyn der Einerleyheit?

Es

Es schien ja alles Seyn überhaupt darunter zu seyn. Allein es muß, wie wir jetzt sehen, doch nicht darunter gewesen seyn. Warum ward dieses verschont? und wozu nun diese Schonung? Alles übrige Seyn wird uns durch seine Ableitung von der Einerleyheit, aus der es nun sichtbarlich hervorquillt, begreiflich. Nur dieses erste, und höchste, nirgends erst hervorkommende Seyn ist, und bleibt uns unbegreiflich. — Ueberdieß wie steht es dann auch um das anfängliche Gelübde, sich zu dem neuen Bau nichts — geben zu lassen, sondern alles — selbst zu schaffen? Auf diese Art läßt man sich ja doch etwas geben — das Seyn der Einerleyheit. — Freylich! Man setzt auch dieses erst. Aber dieses Setzen geschieht ja doch nur im Reiche unserer Gedanken, wo ein Anfang ist, und nicht im Reiche seiner (des Seyns) Wirklichkeit, wo nur Ewigkeit herrscht, und man setzt also bey diesem Setzen voraus, daß das Seyn mit unserm Setzen übereinstimmen werde. „Dieses Setzen ist aber, sagt ihr, selbst auch schon das zu Setzende. — Das Wissen des Unbedingten ist selbst das Unbedingte. — Wissen und Seyn sind auch da wieder Eins." — Wer wird mit euch spielen, wenn ihr immer die schon abgelegten Karten wieder neu aufnehmt?

6.

„**Die einzige unbedingte Erkenntniß ist die — der unbedingten Einerleyheit.**"

Also!

Also! diese Erkenntniß ist unbedingt, — ist einzig unbedingt, — und die Erkenntniß ist unbedingt. Vor Allem! Woher kommt nun auf ein Mahl eine Erkenntniß der Einerleyheit? Bisher (durch die vorgehenden Sätze) hatten wir nur die Einerleyheit allein, und jetzt steht nun wider alles Vermuthen auch eine Erkenntniß da. Ich habe zwar wider ihr Daseyn selbst nichts einzuwenden. Es ist mir vielmehr sehr lieb, in ihre Gesellschaft gerathen zu seyn. Ich möchte um die ganze Welt nicht — ohne Erkenntniß — leben. Nur die Abkunft dieser mir übrigens willkommnen Freundinn wünschte ich zu wissen. — Hüpfte sie vielleicht aus der General-Mutter — Einerleyheit — schon hervor? Dann ist sie aber ja durch diese bedingt, und sie soll, wie es heißt, eine unbedingte seyn. — „Ja! relativ unbedingt." — Das heißt also: bedingt unbedingt. — — „Nicht doch! — Als Erkenntniß ist sie ja demungeachtet schlechthin unbedingt. Als solche ist sie ja durch keine andere Erkenntniß bedingt, sondern selbst die erste — allbedingende." — Richtig! Nun verstehe ich es. Die Erkenntniß der Einerleyheit kann also ohnehin nie in dem Sinne — unbedingt seyn, in welchem es die Einerleyheit selbst ist. — Allein nun kömmt mir wieder ein Zweifel. Das Erkennen (das Wissen) des Unbedingten (des absoluten, oder der Einerleyheit) ist ja, wie wir hörten, das Unbedingte (absolute) auch wieder selbst. Also könnte ja alsdann dieses Unbedingte, — diese Einerleyheit — selbst wieder nicht in dem Sinne unbedingt seyn, in dem sie es ist. — Nun verstehe ich es wieder nicht.

Wei-

Weiter! — Diese Erkenntniß (die — der Einerleyheit) ist unbedingt. Welcher Einerleyheit? — Der bloßen logischen? — Bey Leibe nicht. — Also der höhern, bisher behandelten, alles andere, folglich auch unser Bewußtseyn überkletternden (transcendentalen)? — Wie? Die Erkenntniß dieser — ist unbedingt? Wozu waren denn also alle die spekulativen Vorrichtungen, durch die man uns erst mühsam zu dieser Erkenntniß führte? Sie steht ja erst jetzt nach vielen vorangeschickten — fein gesponnenen Gründen — — als Folge da. Ist denn die Folge nicht durch ihre Gründe bedingt? — — „Durch diese Gründe, sagt ihr, sollte nicht die Erkenntniß selbst, sondern nur ihre Unbedingtheit bewiesen werden." — Sonst Nichts? Wie beweiset ihr denn aber überhaupt? mit, oder ohne Erkenntnisse? und mit bedingten, oder mit unbedingten Erkenntnissen? Die Antworten verstehen sich von selbst. — Ihr habt also die Unbedingheit durch ihre Voraussetzung bewiesen? — Oder habt ihr bloß hingewiesen? — O! ja! Was brauchte es auch weiter, als dieses? Was ist unmittelbarer gewiß, als das a = a —? — Freylich ist dieses nur in einem gewissen logischen Sinne so unmittelbar gewiß, in welchem es für sich allein auch gänzlich unfruchtbar ist. Allein wenn nur ein Mahl die Worte gewiß sind, so braucht man alsdann nur schnell, in der ersten Hitze der Ueberzeugung, die fremde Sache unterzulegen, die Wärme theilt sich hernach schon mit. Anstatt nun, daß zuvor nur dieses unmittelbar gewiß war: — „a = a, oder das

Sub-

Subjektive gleich dem Subjektiven — das Objektive — dem Objektiven" wird jetzt auch das andere unmittelbar gewiß, nähmlich: b, c, d, u. s. f. = a oder das Subjektive gleich dem Objektiven. — — Wirklich ist aber auch eine solche Taschenspieler-Manipulation das einzige Mittel, — das Allerunbegreiflichste zum unmittelbar Begreiflichen, — das Widersprechendste zum Gewissesten zu machen. In der That, die neue Schule versteht ihr Handwerk. **Was kann wahrer seyn, als: a = a? — Und so wahr ist nun, man denke! — ihre ganze Lehre!** Denn aus diesem a geht das ganze Alphabet des Universums — wie das Gespenst aus dem Zauberspruche — hervor. Also nur eine Dosis Gespenster Glaube, und nichts ist gewisser, als der absolute Idealism! ! !

Endlich — die besagte Kenntniß ist die einzig unbedingte — ? — Es scheint zwar allerdings, daß sie, sobald sie die unbedingte ist, auch die einzig unbedingte seyn müsse. Allein wir sahen ja zuvor, daß es mit der Unbedingtheit der Erkenntniß nicht so ganz streng genommen werde, als mit der Unbedingtheit ihres Gegenstandes (der Einerleyheit). — Wer weiß daher, ob nicht von dieser Art Unbedingtheiten — gar mehrere von einander unabhängige möglich sind. Wenigstens melden sich gleich verschiedene andere Erkenntnisse, welche sich wenigstens für eben so unbedingt, oder wohl gar noch für unbedingter ausgeben, als die einzig unbedingt seyn wollende, — z. B. die

Kennt-

Kenntniß des Seyns überhaupt (welche noch höher als die — des Gleich = oder Einerley = Seyns stehen will), — die Kenntniß des Unbedingt = Seyns (welche sich ihren Rang durchaus nicht nehmen lassen will) u. s. f.

7.

„Die unbedingte Einerleyheit (absolute Identität) ist schlechthin, und so gewiß, als der Satz a = a. — Beweis. — Denn sie ist unmittelbar mit diesen Sätzen gesetzt. — — Sie kann nicht anders gedacht werden, als durch den Satz a = a. Aber sie wird durch diesen Satz als seyend gedacht."

Wie! Jetzt erst wird uns bewiesen, daß die Einerleyheit ist? Ich dachte, das wäre schon lange ausgemacht. — — Und bewiesen wird ihr Seyn? Also ist dasselbe nicht schlechthin gewiß? Es giebt also noch etwas früher, unbedingter Gewisses? — — Und wie wird es bewiesen? — Dadurch, daß man sagt: „Ihr Seyn wird unmittelbar mit dem Satze a = a gesetzt." Wie bündig! — Welches Seyn wird denn mit diesem Satze gesetzt? Nur das Gedachtseyn, — oder auch das Wirklichseyn (existiren)? — Das Letzte? Warum denn? Versteht sich das von selbst? Ja! Weil das Seyn schon zum Wesen der Einerleyheit gehört. — Vortrefflich! Die Einerleyheit ist — in der That — ein Einerley = Seyn, also ohne Seyn gar nicht denkbar, folglich mit diesem Seyn (das

nicht — ein Gedachtseyn ist) wesentlich verbunden. Freylich ist dieses ihr wesentlich zukommende Seyn leider Nichts, als die allgemeine leere Form ohne Inhalt, Nichts als die Gattung „Seyn.“ Doch! Was schadet das! — Es ist ja dieser allgemeine Begriff nicht der erste, den die Schule — seiner Allgemeinheit unbeschadet — mit Haut und Haar existiren läßt. — — Oder ist er mehr, als ein leerer Begriff? Ist dieses Seyn mehr, als eine Hilse ohne Kern? — Die Einerleyheit ist der Kern! — Also das Einerley Seyn ist der Inhalt des Seyns? ? d. i. das Seyn — ist? Das Existiren — existirt? Die Form ist — der Stoff der Form? — — Nun! So muß man es allerdings passiren lassen.

Ob sich durch denselben Beweis nicht auch die unbedingte Zweyerleyheit — Verschiedenheit (absolute Diversität) eben so strenge beweisen ließe? — Man höre: die unbedingte Zweyerleyheit — Verschiedenheit — ist schlechthin, und so gewiß, als der Satz: „a nicht = b.“ Beweis: denn sie ist unmittelbar mit diesem Satze gesetzt. — — Sie kann nicht anders gedacht werden, als durch den Satz: a nicht = b.“ Aber sie wird durch diesen Satz als seyend gedacht. — — Oder läßt sich das Zweyerley-das Verschieden-Seyn leichter ohne Seyn denken, als das Einerley-Seyn *) ? ?

8. „Die

*) Der Satz: „a = a“ sagt nach Schelling — zwar nicht aus, daß a überhaupt sey — oder daß es als Subjekt, oder

8.

„Die Vernunft ist Eins mit der unbedingten Einerleyheit.“

Die unbedingte Einerleyheit war an sich allein gar zu nackt. Man konnte sich mit ihr — in diesem Zustande — unmöglich — in die Länge — öffentlich zeigen. Man mußte ihr ein Kleidchen umwerfen. Man kleidete sie — gleich recht ehrbar, nähmlich — — in die Vernunft. Nun macht aber das Kleid den Mann, — — und vermuthlich auch die Frau, und so wurde dann die an sich so unschuldige Einerleyheit — (man denke) — zu der mit allerley Geburten schwangern Vernunft. Wie viel freylich dadurch gewonnen war, brauche ich nicht zu erörtern. Als (ich möchte sagen — Frau) Vernunft kann sie vieles, was sie als (wenn es erlaubt ist — Madmoiselle) Einerleyheit nicht gekonnt hätte.

Wir wollen nur die Art dieser Metamorphose ein wenig näher betrachten. „Nach dem vorgehenden vierten Satze (dieß ist der Gang der Beschwörung)

 ist

oder als Prädikat sey. — — Aber er sagt das **sich selbst Gleichseyn** aus. Also ist das Gleichseyn, oder die unbedingte Einerleyheit. — — Verhält es sich mit dem Satze: „a nicht = b“ anders? Sagt er nicht auch — zwar weder, daß a, noch daß b **sey**, — aber, daß das **Verschiedenseyn** — also — die unbedingte Verschiedenheit **sey**? —

ist das Gesetz der Einerleyheit das höchste Gesetz des Seyns der Vernunft. Nun ist aber durch dieses Gesetz — die Einerleyheit selbst als seyend gesetzt. Ueberdieß ist das Seyn der Einerleyheit mit dem Wesen derselben Eins. Folglich ist auch die Vernunft nicht nur mit dem Seyn, sondern auch mit dem Wesen der Einerleyheit — Eins." — Ob man mit solchen Beweisen nicht noch größere Mirackel wirken könnte, als Orpheus mit seiner Leyer, oder wohl gar als ein noch größerer Künstler mit seinem Berliki? — O! Sie sind schon gewirkt. Wir sahen derer schon, und werden ihrer noch sehen. — Man studiere sich daher nur recht in seine Manieren ein! Man wiederhole ihn öfter — und in einer faßlichern Sprache! Etwa wie folgt: „Die Vernunft ist vermöge des Gesetzes der Einerleyheit — sich selbst gleich. Nun ist aber durch diesen Satz der Selbstgleichheit — die Selbstgleichheit (oder Einerleyheit) als wirklich vorhanden (als seyend) gesetzt. Nun ist aber ferner auch das Vorhandenseyn der Selbstgleichheit (oder Einerleyheit) diese Selbstgleichheit (oder Einerleyheit) selbst. Also — — also — — ist auch die Vernunft — diese Selbstgleichheit, oder Einerleyheit selbst. — Daß die einzelnen Vordersätze richtig sind, dafür stehen die unter frühern Numern vorangeschickten unwiderleglichen Beweise. — Daß aber ihr Zusammenhang auch richtig ist, das will ich keinem zu bezweifeln rathen, wenn er kein Schwachkopf seyn will. Sieht er ihn nicht sogleich ein, weil ihm etwa die Kette von Schlüssen zu lange ist,

so

so durchgehe er ihn theilweise. Er fasse nur Glied vor Glied in einen eignen Syllogism auf! — — Und ich wette — — — — Er sieht ihn — — — noch weniger ein.

X.

Ist gar nichts Wahres, — insbesondere nichts höheres Wahres — an dem Ganzen?

In diesem Tone, und Geiste folgen sich nun die Beweise immer fort. Ich glaube nicht, daß es nothwendig seyn werde, dieselben noch weiter mit Bemerkungen zu begleiten. Diese würden — nur unter andern Gestalten (Ausdrücken) — immer dieselben bleiben müssen. Die Natur der Beweise bleibt ja im Ganzen auch immer dieselbe.

Es werden im Nachfolgenden (wie wir im Vorgehenden sahen) demselben Ausdrucke mehrere Bedeutungen untergelegt.

Es werden manches Mahl gar nur Worte — als solche, und nicht als Bezeichnungen von Begriffen gebraucht.

Es werden Begriffe (Ideen) ganz willkührlich bestimmt.

Es werden Begriffe als solche (in ihrer Allgemeinheit) verwirklichet (hypostasirt).

Es werden unter dem Vorwande von bloßen Folgebegriffen ganz neue, wie durch einen Zauberschlag, aus dem Nichts hervorgerufen.

Kurz! das Spiel mit bloßen Begriffen, und wo diese nicht mehr auslangen, mit Phantasmen dauert fort, und so entsteht alsdann ein — auf den ersten Blick imponirendes Gebäude — der Phantasie, und des von ihr umschlungenen Verstandes. Wirklich erscheint die Phantasie in dem ganzen Werke ungleich konsequenter, als die Vernunft. Es würde sich, wenn es mehr bloß behauptend, als beweisend seyn wollte, als philosophischer (metaphysischer) Roman ohne Vergleichung besser ausnehmen, als es sich jetzt — als Philosophie (Metaphysik) selbst ausnimmt. Durch die Beweise leidet es ungemein. Diese sind seine gefährlichsten Feinde. An der Hand der Phantasie würde sich Alles — aus der ersten Riesen-Hypothese — sehr leicht, und lebendig entwickeln, indeß an der Hand der Vernunft Alles nur nach vielem Widerstande, und nur todt (und mitunter auch wohl gar zugleich immer das Gegentheil *) zum Vorschein kommt.

Ob

*) Ich gebe z. B. eure ganze Basis zu. Es sey Alles — Eins! Es sey an sich die Mannigfaltigkeit gleich der Einheit: — Sind wir nun schon im Reinen? — Ist nun nicht erst noch die Frage übrig, wie diese Gleichheit eigentlich genommen werden müsse? — entweder so, daß alle Mannigfaltigkeit — an sich eine Einheit, oder so,

Ob denn also da gar Nichts, als Irrthum sey? — — Welcher Irrthum ist — bloßer Irrhum? — Der größte am wenigsten. Er ist die Wirkung einer — zwar unrichtigen — aber doch großen Kraft-Aeußerung, und keine Kraft-Aeußerung ist ganz verloren.

So

---

so, daß alle Einheit — an sich eine Mannigfaltigkeit sey? — — Werdet nicht zornig, meine Herren! Ich weiß es wohl, ihr habt euch für die erste Art von Gleichheit erklärt. Allein Behauptungen sind noch keine Beweise, und was in euern Erklärungen darüber von Beweisen vorkommt, dieses setzt alles immer voraus, daß eure Grundbehauptung nur Einen Sinn habe. Sie läßt aber, wie wir sehen, zwey Sinne zu. — — „Allein der zweyte ist, sagt ihr, Unsinn?“ — Desto besser! Die Welt der Philosophie muß ja nach eurer eignen Lehre — eine ganz verkehrte seyn. — — „Doch! fahret ihr fort, nach den Foderungen der unbedingten Einerleyheit (absoluten Identität) muß sich ja überall Einheit statt Mannigfaltigkeit, und umgekehrt substituiren lassen.“ — Gut! Läßt sich das im zweyten Falle nicht eben so leicht, als im ersten? — — Wenn in diesem — alle Mannigfaltigkeit nur erscheinende Einheit ist, so ist in jenem — alle Einheit nur erscheinende Mannigfaltigkeit, und so wie also dort das der Erscheinung zum Grunde liegende „An sich“ anstatt der Erscheinung selbst gesetzt werden kann, so kann es auch hier geschehen. — — „Auf diese Art würden wir aber anstatt eines absoluten Identitäts-Systems ein absolutes Diversitäts-System erhalten.“ — Das ist eben ein

Haupt-

So wie das neue System vor uns daliegt, — in diesem bloß logisch-phantastischen Sinne, — und bey diesem Sinne in der alles befassenden Ausdehnung — — ist es freylich nur Irrthum, ungeheurer Irrthum. Allein in einer kleinern Ausdehnung, — oder mit einem reelern, und edlern Sinne — auch in einer größern — enthält es auch Wahrheiten, große Wahrheiten, und Aussichten auf noch größere. — Auch darüber noch einige Winke. — Aber wieder nur Winke!

Was das System — für die spekulative Physik ist, darüber legte ich oben schon einige Züge hin. Auf

---

Hauptvorzug eures philosophischen Systems, daß man am Ende jedes seiner mannigfaltigen hochgewölbten Gänge — niemahls weiß, wo man nun steht — beym Ja — oder beym Nein, indem sich dieselben Gründe immer für beyde gebrauchen lassen. — Es ist also nicht anders. Während dem ihr auf der einen Seite ein Identitäts-System ausschneidet, fällt euch auf der andern — (unter der Hand) ein eben so künstlich ausgeschnittenes Diversitäts-System herab, ohne daß ihr es selbst wahrnehmet. Ihr seyd wunderreicher, als ihr glaubt. Ihr wollt nur Eine Welt schaffen, und es entschlüpft euerm fiat noch eine zweyte. — — Wen die Zeit nicht reuete, aus den Beweisen der neuen Schule das gerade entgegengesetzte System, welches darin liegt, in extenso aufzustellen, — den dürfte die Anstrengnung nicht abschrecken. Denn diese würde nicht groß zu seyn nöthig haben. — Ich gab dort und da Winke dazu.

Auf diesem Felde ist es recht eigentlich zu Hause. Hier umfaßt es das ganze Gebieth — und es umfaßt dasselbe mit einer Kraft, wie kein Vorgehendes. Es erstreckt sich über die ganze äußere, und innere (oder wenn man lieber will, — körperliche, und geistige) Natur, und spricht ihr Wesen — insoferne es für unsre Wahrnehmung erreichbar ist — am bestimmtesten aus. Hier wird es also nicht bloß reformiren, sondern revolutioniren, und wohlthätig revolutioniren, — vom bisherigen Tode auf diesem Felde zum Leben. Die Natur, die uns bisher größtentheils ein todtes Seyn, oder höchstens ein Drücken, und Gedrücktwerden von mehr oder weniger todten Dingen war, — wird sich uns (was es uns einzig ächt seyn kann) in ein lebendiges Werden, in ein Wirken von lebendigen Kräften verwandeln. Ist denn aber dieses schon Alles, was wir wissen können? Soviel zeigt uns ja schon die bloße, recht verstandene, Wahrnehmung. Schon bloß diese zeigt uns ja jenes ewige Werden, jenes allenthalben verbreitete lebendige Wirken lebendiger Kräfte. Das neue System hat also zwar viel gethan, daß es uns die Wahrnehmung so bestimmt, und eigentlich verstehen lehrte. Diese ward vorher gewöhnlich ungemein mißverstanden. Man legte in ihre Zeugnisse meistens auch schon die Aussprüche bloßer Schlüsse hinein. Das System reinigte den von unächten Spekulationen entstellten Sinn durch eine höhere ächte. Kann man denn aber überhaupt nicht mehr, als nur wahrnehmen, und nur das durchforschen, was die Wahrnehmung aufstellt? Kann man überhaupt

nicht

nicht mehr, als den höchsten eigentlichsten Sinn der Wahrnehmung — durch Spekulation ersteigern? Kann man nicht auch über die Wahrnehmung hinaus, also auch in andern Regionen forschen, und erforschen? Kann man nicht auch über ein größers, als bloße Natur, spekuliren? In dieser Rücksicht nun hat das neue System zu wenig gethan. Es hat sich abermahl nur auf bloße Natur beschränkt; denn alles, was es aufstellt, ist ja immer nur noch das Werk einer ewigen unausweichlichen Nothwendigkeit. — Alles, was es vorzeigt, ist ja immer nur die Gabe einer Art unveränderlichen Schicksals *). Alles, wovon es Nachricht ertheilt, ergab, und ergiebt sich so, weil es sich ergeben mußte, und muß. — Freylich sagt das System aus, daß es sich über die Wahrnehmung erhebe. Es rühmt sich sogar, daß diese Erhebung gerade nur sein eigenthümlicher Vorzug allein — sey. Aber ist denn das Wort schon die That? Was hat es denn wirklich geleistet? Es hat die Aussage der Wahrnehmung auf den bestimmtesten Gehalt zurückgebracht. Ist das — Erhebung über die Wahrnehmung? — Es hat den Weg zur Kenntniß der Natur in ihrer uns erreichbaren innersten Grundbeschaffenheit gezeigt. — Ist das — auch schon Aufschwung über die Natur? — Es hat uns von allen äußern (unwiderstehlichen) Gewalten **) befreyet. — Hat

*) Der Nahme thut nichts zur Sache. Die absolute Identität ist nicht erbittlicher, als das Fatum.

**) Dadurch, daß es sie in Traumgestalten verwandelte.

Hat es uns aber dafür nicht einer innern (eben so unwiderstehlichen) — hingegeben? Und ist Kettentausch — Freyheit? Es wollte freylich durch die Erklärung, daß Alles — Eins sey, auch die Natur zur Freyheit, auch das Niedere zum Höhern, auch das Endliche zum Unendlichen machen. Allein hatte es sich denn zuvor schon so sehr seiner Verwandlungskraft versichert, daß es erwarten konnte, daß nicht vielmehr die Freyheit zur Natur, das Höhere zum Niedern, das Unendliche zum Endlichen werden, — — oder eigentlich, daß nicht alles Edlere — der eiteln Metamorphose — entwischen würde? Warum soll denn, wenn alles (der Art nach) Eins werden soll, nur das Unedle edel werden können, und nicht das Edle unedel werden müssen?

Indeß ist nicht zu läugnen, daß das neue System auch für das, was höher als bloße Wahrnehmung, bloße Natur — ist — zwar ohne es selbst zu wissen, große Winke giebt, — und neue schöne Ansichten eröffnet. — Es stellt nähmlich Ideen auf, welche von einer edlern Kraft, als von der bloßen Phantasie, umschlungen, auf höhere Standpunkte erheben, — und welche dem Ganzen hier und da eben denjenigen Schimmer von höherer Wahrheit umgießen, der selbst manchen Bessern blendet, und das System für mehr, als bloße (spekulative) Physik zu halten, verführt.

Die erste und wichtigste dieser Ideen ist die — allen andern zum Grunde liegende — die Idee der

großen

großen, einzigen, ewigen — alle Gegensätze ausschließenden — Einheit. So eine allumfassende, — alles nach ewigen Gesetzen Beherrschende, — alles Veränderliche in sich — (das einzig Unveränderliche) — aufnehmende Einheit ist wirkliches — innerstes Bewußtseyn — unserer Vernunft. Die Vernunft auf ihrem höchsten allumfassendsten Standpunkte erblickt wirklich so eine — eminente — Einheit, in der sich alle bloße Einzelheiten, wie die Radien eines Kreises in ihrem Mittelpunkte, vereinigen, — — so eine ungetrübte Einheit, in die sich alle Verschiedenheiten (Gegensätze) wie die streitenden Töne eines Konzerts in eine allgemeine Harmonie, auflösen, — — so eine unwandelbare, über alle Zeiten erhabene, Einheit, in die sich alle Abwechslungen, wie die Augenblicke, und die aus ihnen zusammengesetzten Jahrtausende in die bleibende Ewigkeit ergießen. Sie erblickt das Gesetz des unwanbaren Rechts. — Sie erblickt den Einen heiligen Repräsentanten dieses Gesetzes — in einer — jedem Wechsel und jedem Gegensatze unzugänglichen Höhe. Da, in dieser eigentlichen Heimath des wahren — bleibenden Seyns, da herrscht nur Dauer und Eintracht. Da hauset keine Vergänglichkeit. Es hört Nichts auf. Alles bleibt als Folge, als Beytrag zum ewigen Ganzen — selbst ewig. Da hauset kein Widerstreit (keine Entgegensetzung). Es stellt sich Nichts als unvereinbar — der allgemeinen Vereinigung gegenüber. Alles schlingt sich unmittelbar, oder mittelbar als Glied an die große Kette von zahllosen Ursachen zu Einem Zwecke an.

Die

Die neue Schule hat daher das Verdienst, die Idee der großen allbefassenden Einheit auf einen hohen, ausgezeichneten, imponirenden Sinn hinaufgesteigert zu haben. Sie stellt eine Einheit auf, vor welcher alle Gegensätze verschwinden. Sie stellt eine Einheit auf, in welche sich alle Verschiedenheiten auflösen. Sie stellt eine Einheit auf, welche allein wahr (im höhern bleibenden Sinne wahr) ist, weil sie allein ewig, und unwandelbar ist. Sie spricht also das Höchste aus, was das zu seiner höchsten Deutlichkeit erwachte Bewußtseyn weiß, — das Höchste, was dem, sich in seinem innersten Daseyn anschauenden, Edeln vorschwebt, — das Höchste, was die, ihr eigentlichstes Leben fühlende, Vernunft in sich findet.

Allein sie spricht dann dieses Höchste doch auch nicht richtig aus, und dadurch verringert sie ihr Verdienst wieder. Sie spricht es gewißermassen nur halb aus. Sie spricht die große Einheit, die für die ganze Vernunft — Bedürfniß ist, nur für die denkende (raisonirende) Vernunft, — (eigentlich nur für den Verstand) aus, und nicht auch für die handelnde, gesetzgebende, — schaffende, d. i. für die wahrste — innerste Vernunft. Dadurch wird diese allbefassende Einheit nur eine beschränkte, — die ewige — nur eine an unser zeitliches Wissen gebundene, — die lebendige des Kopfs und Herzens — nur eine todte des Kopfs allein. Dadurch wird sie, die das Seyn, und das Werden umfassen soll, nur eine Einheit des Seyns allein. — — Sie, die alles durch Freyheit — Eins

wer=

werden lassen soll, läßt alles durch Zwang — Eins seyn. Sie, die alles moralisch vereinen soll, verwandelt alles in ein physisch-Einziges. Sie, die alle Gegensätze aufhören machen soll, läßt nie einige gewesen seyn. Statt daß sie eine Einheit durch freye lebendige Vereinigung seyn soll, ist sie eine Einheit durch unausweichliches todtes Einsseyn. Die sich selbst aus innerer heiliger Kraft zur Einheit umschaffende Himmelstochter — wird eine bloße dürre Zahl-Einheit. — Alles muß Traum werden, damit — — ein Eines Träumendes gerettet werden könne. Das ganze Universum muß in Rauch aufgehen, damit eine durch keine Gegensätze gestörte Brandstätte entstehe. Alle Wesen müssen vernichtet werden, damit eine todte Idee Luft genug zum Leben erhalte.

So mußte es nothwendig kommen, wenn die große Idee nur einseitig, — nur von der raisonirenden Vernunft ergriffen, und ganz ausgesteigert wurde. Sie mußte sich endlich in das einzige, zwar allesumfassende, aber auch alles tödtende bloße Etwas, — (Gegenstand u. d. gl.) — oder strenge genommen, in das — Alles — umschließende und verschlingende Nichts verwandeln. Die höchste und auf ihrem Grade einzige Abstraktion mußte sich als die höchste, und einzige Wirklichkeit (Realität) darstellen, und alles andere, als ein Niedrigeres, und bloß scheinendes — aufzehren. Dem bloßen Denken *) wird

*) Ohne ein anders Stoff gebendes, als sich selbst. Und was ist das Raisoniren allein anders, — besonders auf

wird Alles nothwendig zu einem gewaltigen, und bloßen **Seyn** — **ohne ein Werden** (das ihm nur als Schein erscheint). — Es wird ihm Alles nothwendig zu einem **unwiderstehlichen Seyn** — **ohne Freyheit**. Es wird ihm Alles nothwendig zu einem **dürren physischen Einsseyn eines physisch Einzigen** — **ohne die edlere Vereinigung mehrerer moralisch Einiger**. Erst wenn sich mit dem Denken das **höhere innere freye Handeln** verbindet, — geht die höhere, heilige, wahre Einheit dem Blicke auf. Erst der edle Denkende ruft aus: Ja! Es ist nur Eins wirklich — — im eminenten, im lebendigen Sinne Eines. Alles Andere ist es nur im gemeinern, im todten. — Es ist nur Einer — in, und durch sich. Alle andere sind erst durch ihn, — und **insoferne** auch in ihm. — Es ist nur Eine Kraft, die alles Seyn hält, — und nur Ein Zug, der alles Werden leitet. Gegen diese Eine Kraft sind alle andern — nur Kraft-Aeußerungen. Für diesen Einen Zug sind alle Gegenzüge am Ende und im Ganzen auch nur wieder gemeinschaftliche Mitwirkungen. — — Es giebt nur Ein „An sich" des Seyns, und des Werdens, gegen welches alle andern Arten — nur Erscheinungen sind.

Welche

---

auf spekulativem Boden? Die setzende Vernunft, in dem Sinne, in welchem die neue Schule so sehr damit prahlt, — ist ja, wie wir sahen, nur — — — Phantasie.

Welche von diesen beyden einander gegenüberstehenden Einheiten — liegt höher? Welche befindet sich über alle bloße Natur, über alle bloße Wahrnehmung erhaben? Welche begünstigt nicht bloß den zügellosen Flug der Phantasie, sondern den freyen Aufschwung der denkenden sowohl, als auch der handelnden *) Vernunft, also den Aufschwung der **Vernunft**, und der **ganzen Vernunft**?

* * *

Eine zweyte große Idee des neuen Systems ist die Idee, die dieses von der Vernunft aufgestellt hat. Die Vernunft ist nach ihm das einzige Wahre, Wirkliche, Ewige. Von ihr allein erhält Alles erst Bedeutung, Realität, Dauer. Außer ihr, und ohne sie ist alles ohne Sinn, ohne Werth, ohne bleibendes Seyn. Sie allein ist — das „An sich", das währt. Alles andere ist nur Erscheinung, die vorübereilt.

Eine

*) Herr Schelling wirft, wie öfter erinnert worden, seinen Gegnern vor, daß sie sich — für ihre Systeme — schon immer das Meiste gleich nur geben lassen. Was thut aber nun er? Außerdem, daß er sich in seiner absoluten Identität, wie wir hörten, eigentlich schon alles — geben läßt, — läßt er für sich auch noch alles — thun. Nach ihm ist schon alles Eins. Er hat sich also mit einer Einswerdung nicht mehr zu befassen.

Eine erhabene Ansicht! Wer kann sie — im edlern Sinne genommen — nicht unterschreiben? Wo ist außer der Vernunft ein Wahres, das sich mit dem heiligen Wahren in ihr — messen dürfte? Wo ist außer ihr ein Wirkliches, daß sich dem durch sie geschaffenen Wirklichen — an die Seite stellen könnte? Wo ist ein Bleibendes, wie sie? Ist nicht Alles ohne sie ein unauflösliches werthloses Räthsel? Ist nicht Alles ohne sie — nur im immerwährenden Wechsel ewig, und unveränderlich? Wenn sie keine Bedeutung hergiebt, so ist alle Wahrheit eine Rauchwolke, die ohne Grund aufsteigt, und ohne Zweck zerfließt. Wo sie keinen Werth ertheilt, da ist nur Spielwerth, nach welchem die Mark das gilt, was sie die Laune gelten läßt. Was sie nicht hält, das zerstäubt in sein Nichts zurück, aus dem es zur kurzen Belustigung oder Pein absichtslos hervorkam. Wo ist Wahrheit, Würde, Ewigkeit — ohne Tugend? Wo Tugend — ohne Heiligkeit? Wo diese beyden — ohne Vernunft?

Dränge an der Idee der Vernunft in diesem Systeme diese Ansicht vor, wer würde sie, wie gesagt, nicht unterschreiben? Allein es ist wieder der einseitige physische Karakter, welcher darin vordringt. Die Vernunft erscheint nur als der physische Grund aller Wahrheit, Wirklichkeit, und Dauer. Sie erscheint nur als die physische Trägerinn des Universums. Sie erscheint also nicht als die höhere Schöpferinn der **Ordnung**, und **Bedeutung** der Erscheinungen, sondern als die bloße Schöpferinn der

Erschei-

Erscheinungen selbst — ohne andere Ordnung, als ihre Folge, und ohne andere Bedeutung, als die, die ihnen ihr sonderbares Spiel giebt. Alles, was ist, ist nicht — für sie, sondern durch sie — — ist sie selbst.

Die Schule hat daher, anstatt die Idee von der Vernunft — selbst zu vollenden, nur die Hülle derselben vollendet. Sie hat, anstatt sie selbst ganz bestimmt aufzustellen, nur ihre Form (daß sie die einzig — Wahrheit und Bedeutung gebende ist) aufgestellt.

Indeß hat sie sich doch auch dadurch schon ein Verdienst erworben. Es ist nun ihr hoher Karakter, wenn gleich nicht richtig ausgesprochen, wenigstens imponirend angekündigt. Sie selbst, — die Hohe, wird schon vollenden, was die Phantasie begann.

Vorzüglich ist durch die gänzliche Losreißung der Vernunft vom Verstande — ungeachtet der Widernatürlichkeit dieser Operation — doch ein großer Schritt zur bestimmtern Kenntniß der erstern geschehen. Dadurch nähmlich, daß die Vernunft für die Kraft zu setzen (zu schaffen) erklärt, — und dem Verstande nur mehr die Macht, das Erhaltene (durch Denken) zu bearbeiten, überlassen wurde, ward eine Ansicht in die bestimmteste innerste Natur der Vernunft eröffnet. Die Hohe zeigt sich uns genau betrachtet wirklich in einem ganz eigenthümlichen Lichte, als eine

Schöpferinn — — einer **moralischen Welt.** Daß sie im Systeme auch als die Schöpferinn der physischen erscheint, das ist ganz in der Ordnung. Auch schafft sie ja selbst für diese — wenigstens die Ideale, — — und die höhern Regeln, denen sich endlich auch alles Physische fügen muß. Ist daher die neue Vernunft an sich gleich auch in dieser Hinsicht wieder nicht ganz richtig, so ist sie in derselben doch wieder von der einen Seite richtig, und im Ganzen, — Aufmerksamkeit erregend.

* * *

Dasselbe gilt von der Idee der Freyheit, die aus diesem Systeme hervorgeht. Diese Idee erscheint ebenfalls einerseits in einem neuen ganz ungewöhnlichen Lichte, anderseits aber wieder nur halb. Sie zeigt sich nähmlich von ihrer negativen Seite auf eine ganz vorzügliche, in hohem Grade ausgezeichnete Art. Wir hängen schlechterdings von Nichts außer uns ab. Es ist ja schlechterdings Nichts außer der Vernunft, die unser einziges wahres Selbst ausmacht. Es ist ja alles nur Wirkung, nur Erscheinung von uns, und die Wirkung kann ja nicht auf die Ursache, — die Erscheinung nicht auf das „An sich" beschränkend zurückwirken. — Besonders nachdrücklich tritt diese hohe Freyheit, als gänzliche Unabhängigkeit von Außen, in Rücksicht der Bildung des Kopfes auf. Es ist Nichts wahr, was nicht aus unserm Innern hervorgeht. Wir sollen also bey unsern Ueberzeugun-

gen schlechterdings Nichts bloß auf Treue und Glauben annehmen. Alles nur so Genommene ist Irrthum. Wahrheit kann uns bloß durch Selbstschaffen werden. Auch kein Gott kann uns Wahrheit — geben. — Wir selbst müssen sie uns — wie gesagt — schaffen.

Allein eben dieser — besonders für den Kopf — günstige Karakter der neuen Freyheit zeigt, daß sie die wahre höchste Freyheit, die Freyheit zum Handeln — nicht sey. Wirklich erscheint dieselbe, näher betrachtet, bald von Innen eben so abhängig, als von Außen unabhängig. Was uns keine äußere Gewalt (weil keine ist) auflegt, das legt uns eine innere auf. — Keine äußere Natur schreibt uns Gesetze vor, in die wir uns fügen müssen, — aber eine innere. Alles, was ist, und wird, — ist und wird als Wirkung der ewigen Wesenheit des „An sich" derer Karakter ewige Nothwendigkeit ist. Wir müssen — diese oder jene Entschlüsse, wie diese oder jene Vorstellungen hervorbringen. Daher ist auch (wie die Schule lehrt *) die Unvollkommenheit so ewig, und nothwendig, wie die Vollkommenheit. Wenigstens liegt dieses sehr folgerecht (konsequent) im Systeme, und wenn mancher Verehrer desselben richtiger denkt, so hat er dieses seinem Herzen, und nicht seinem Kopfe, und dem Systeme zu danken. Wissen und Handeln sind ja — wie Alles — an

*) Man sehe hierüber besonders — Bruno!

an sich — Eins. Die Freyheit des letzten kann also keine höhere, als die des ersten seyn. Wir können zwar unsere Handlungen wie unsere Kenntnisse — schaffen. — Aber wir müssen sie auch schaffen. Schöpfer sind wir — in aller Hinsicht, aber gebundene, durch unser eignes Wesen gebundene Schöpfer.

* * *

Die Idee der unbedingten Entgegensetzung des Verstandes, und der Vernunft giebt, wie ich eben zuvor berührte, Anlaß zu einer künftigen bestimmtern und bisher nicht sehr gewöhnlichen Ansicht der Vernunft. Sie enthält aber überdieß auch schon wirklich eine in gewisser Hinsicht sehr große Ansicht derselben im Gegensatze mit dem Verstande, und enthält also wirklich schon — aber ohne es selbst zu wissen, — gleichfalls eine höhere Wahrheit. Allerdings ist der Verstand, als solcher, unfruchtbar, und, wenn er sich beygehen läßt, seine bloßen Gedankenwesen doch als wirkliche Wesen aufzuführen, ein Erzeuger von bloßen Irrthümern. Er kann nur annehmen, und das Angenommene alsdann nur verbinden, trennen, ordnen. Läßt er sich einfallen, sich selbst geben zu wollen, und dann so ein Selbstgegebenes weiter zu behandeln, und als ein Wirkliches aufzustellen, so geht er eben dadurch, daß er nur in sich bleiben will, über sich hinaus. Er stellt seine bloßen sachleeren Formen als gehalthabende Wesen, — er stellt also Täuschungen als Wahrheiten auf. Seine ganze Thä-

tigkeit wird ein bloßes inhaltloses Spiel, das von keinem Grunde ausgeht, und zu keinem Zwecke führt. Er treibt sich in einer Welt von Begriffen herum, welchen nirgends eine Bedeutung unterliegt, und so erhascht er alsdann auf seiner eiteln Jagd nothwendig nur eben so viele Irrthümer als Sätze.

Mit der Vernunft verhält es sich aber ganz anders. Diese ist fruchtbarer. Diese kann mehr als bloß ein anders woher Gegebenes ordnen, — kann sich auch selbst geben. Diese kann mehr als bloße Formen, sie kann auch Inhalt schaffen. — Die Vernunft kann also nicht nur eine anderweitig erhaltene Bedeutung organisiren, sondern selbst — Bedeutung geben. Sie ist ja diejenige Kraft, welche einzig — wahre bleibende Zwecke setzt, und dadurch — wahre bleibende Werthe — (Wirklichkeiten — Realitäten) austheilt.

Und so ist dann die Entgegensetzung des Verstandes, und der Vernunft, der ersten, als einer bloß annehmenden, und bearbeitenden, — der zweyten, als einer gebenden Kraft — sehr richtig, und insoferne dieselbe ganz durchgeführt ist *), auch sehr neu. Sie ist aber auch nur in diesem höhern Sinne richtig, und

*) Insoferne nähmlich nicht bloß ein Theil der Vernunft — sondern die ganze als schaffend — dargestellt wird, also sie als Raisonirvermögen von sich als Gesetzgebungs- und Handlungs-Vermögen ganz getrennt wird.

und neu, in welchem die Vernunft — Zwecke, und nicht bloß Bilder schafft, folglich als Vernunft, und nicht bloß als Einbildungskraft erscheint. Läßt man sich von diesem hohen moralischen Sinne auf einen niedrigern — nur physischen herab; — läßt man nähmlich die Vernunft nicht nur ihr höheres — ihre Vernünftigkeit, sondern auch alles Uebrige, also — auch das Nichtvernünftige schaffen, so entzieht man ihr, die man eben recht eigenthümlich darstellen wollte, ihren ganzen eigenthümlichen Karakter. Sie hört alsdann auf, Vernunft zu seyn, und wird bloße Phantasie. Sie soll nähmlich schaffen, was sie nicht kann, ein Niedriges. Es werden daher Statt des Wirklichen — nur Bilder davon geschaffen. Es ist, wie gesagt, an die Stelle der Vernunft nur die Phantasie getreten. Freylich erhält der Verstand auch in diesem Falle — noch Stoff für seine Thätigkeit. Allein welchen? Wahrlich noch schlimmern, als er aus sich selbst erhält, wenn er bloß mit seinen eignen Formen spielt. Er erhält reichern, gewaltigern, und eben darum zu größern Anmaßungen verführerischen Stoff. Er organisirt nun Phantasmen, wie zuvor Begriffe zu wirklichen Wesen, und jene sind zahlreicher, und muthwilliger als diese.

Also! — Ja! Die Vernunft verhält sich zum Verstande, wie ein bloß Göttliches, zu einem bloß Menschlichen. Aber auch nur die Vernunft von ihrer innersten Seite, — als Vermögen Zwecke zu setzen, — anzutreiben, — zu handeln, — nicht als Raisonirver-

nirver-

nirvermögen in niederm oder höherm Grade, — — d. i. als Vernunft, nicht als Phantasie, nicht ein Mahl als Scharfsinn, als Tiefsinn u. d. gl. *).

Eine

*) Ihr erklärt den Verstand für ganz unfähig zur Auffindung des Urwahren (des Absoluten). — Gut! Er kann ja über das Bedingt-Wahre (Relative) schlechterdings nicht hinaus. Er kann nur Entgegengesetztes — also gegenseitig Bedingtes denken, aber nie das Eine Unbedingte ergreifen, und schauen. — — — Allein warum gebraucht ihr ihn denn doch auch wieder zu demselben Zwecke, für welchen ihr ihn — selbst als untauglich verwerft? Thut ihr es nicht? Ihr erklärt euer Unbedingtes — eure Ureinerleyheit — freylich für ein Geschöpf der Vernunft. Unsere Stahlhändler erklären aber ihr Geschmeide gewöhnlich auch für eitel englische Waare, und bey genauerer Untersuchung entdeckt man alsdann doch unläugbare Merkmale inländischer Fabrikation. Trägt eure absolute Identität nicht eben so deutlich den Stempel des bloßen Verstandes? Was ist sie denn? — Die Ununterschiedenheit des Subjekts, und Objekts. — Gehören aber diese beyden nicht noch dem Verstande an? — — „Ja." — Nun! Warum soll denn alsdann ihre Verbindung nicht auch noch ihm angehören? — — „Weil ihre Verbindung — keine durch Abstraktion zu erhaltende Verbindung von zweyen niedern Bedingten in ein höheres Bedingtes, sondern eine nur durch schöpferische Kraft erreichbare Verschmelzung in ein Unbedingtes ist." — Wie viel ließe sich dagegen nicht einwenden, — doch! nur ein Paar Bedenklichkeiten! — Muß denn bey der Verschmelzung von zwey Bedingt-

* * *

Eine fernere glückliche Idee ist die — der philosophischen Konstruktion, wenn sie in ihrer natürlichen Beschränkung, und nicht etwa (im Taumel der Freude über ihre Entdeckung) ganz ungezügelt, wie ein Phantom der Einbildungskraft genommen wird.

Es ist ebenfalls allerdings nicht nur auf dem mathematischen, sondern auch auf dem philosophischen Ge-

---

dingtheiten durchaus nothwendig zuletzt die Unbedingtheit im Tiegel zusammenrinnen? — Und dann! Darf dasjenige, was durch eine gewöhnliche menschliche Operation erklärbar ist, — doch, sobald es die Ehre des Systems fodert, durch eine göttliche (hier — durch den bekannten Schöpfungsakt) erklärt werden? — Freylich! wenn man in Rücksicht der ersten Frage bedenkt, daß ja Asche, Salz, u. s. f. einzeln auch nicht durchsichtig sind, und verschmolzen doch das Glas geben, — so lös't sie sich von selbst. — Und in Rücksicht der zweyten braucht man sich nur an jene gnadenreiche Geschichte frommer Zeiten zu erinnern, da ein heiliger Abt bey eingetretenem Wein-Mangel einen Becher mit Wasser auf den Altar hinstellte, und seinem Gott zu Gemüthe führte, daß er dieses Wasser nun in Wein verwandeln möge, wenn er noch ferners Messen zu verlangen gesonnen sey, — welches dann, wie sich erwarten läßt, auch sogleich geschah. Nun hätte zwar die Ankunft des neuen Weins auch allenfalls aus einem geheimen Faße des Hrn. Prälaten erklärt werden können. Allein alsdann hätte man kein Mirakel mehr gehabt.

Gebiethe das möglich, was man Konstruktion nennt. Man kann sich nicht bloß dort, sondern auch hier die Gegenstände, die man näher bestimmen will, durch eigne Selbstthätigkeit zusammensetzen. Es ist aber dieses auch nur hier, auf dem eigentlich philosophischen, und nicht etwa überdieß noch auf dem bloß physischen *) Gebiethe möglich.

So wie sich nähmlich der Mathematiker aus seinen Anschauungen von Zeit und Raum die nöthigen Stoffe für seine Lehren von Verhältnissen, Verwandlungen, u. d. gl. zusammensetzt (konstruirt), so setzt sich der philosophische Denker aus den Anschauungen eines edeln Willens die nöthigen Stoffe für seine Lehren über Tugend, Religion u. d. gl. — also über das Urwahre, über das innerste Wahre, das er sucht, zusammen. Jeder nimmt den Inhalt (und nicht bloß die Form) für seine Wahrheiten aus sich, der eine aus den Vorräthen seines Kopfes, insoferne derselbe zum unmittelbaren Vorstellen (Anschauen) organisirt ist, — der andere aus den Vorräthen seines Herzens, insoferne dieses zur freyen Güte gebaut, und wirklich aus freyem Selbsttriebe gut ist. Daher bey einem Mangel der nöthigen Vorräthe dieser Art — ungeachtet aller übrigen Anstrengung — die Unfähigkeit — ent-

*) Physisch immer in weiterm Sinne genommen, in welchem es das gewöhnlich sogenannte Physische, und das Hyperphysische enthält, das an sich auch nichts — anders als ein gesteigertes Physisches ist.

entweder zu mathematisiren, oder zu philosophiren. Es giebt in diesem Falle immer nur arithmetische, und geometrische Manipulationen — aber nie Mathematik, — oder immer nur Grübeley — Verstandes-Spiel, — aber nie Philosophie. — Daher im Gegentheile bey einem Reichthume der genannten Vorräthe — ungeachtet mancher Mißbildung, oder Nichtbildung doch mathematischer, oder philosophischer Geist. Es mangelt vielleicht der behende, gewandte, bestimmte Blick der Schulmathematik, und der Schul-Philosophie, aber nicht der gesunde der natürlichen Größenschätzung, — oder der richtige, und reine der Weisheit des Lebens.

Allein, wie ich erinnerte, dieses Selbstzusammensetzen von Gegenständen für seine Vorstellungen hat außer dem mathematischen Felde nur auf diesem höhern — **eigentlich philosophischen** — Statt. Will man es darüber hinausdehnen, so geräth man wieder an die Abgründe einer bodenlosen Schwärmerey. Darüber hinaus steht nähmlich weder ein geregelter Kopf, noch ein geregeltes Herz mehr zu Gebothe. Man befindet sich wieder ganz in der Willkühr einer zügellosen Phantasie. Es gebricht nun freylich an der Möglichkeit von Zusammensetzungen nicht. Aber es entstehen dadurch — — — nur Bilder. — Wir befinden uns also zwar in einem sehr bevölkerten Reiche, aber — — nur von Gespenstern.

Es

* * *

Es gäbe zwar der Vortheile, die von dem neuen Systeme auch für eigentliche Philosophie (und nicht bloß für Physik) gewonnen werden können, noch mehrere. Allein, wie ich anfangs erinnerte, ich kann, und will hier — überhaupt nur Winke — zur Selbstprüfung geben. Ich berührte daher nur einige der bedeutendsten Vortheile.

Uebrigens können — recht benützt — selbst die kleinern Kunstgriffe, derer sich die Schule zur Werbung einer Kirche für ihre alleinseligmachende Philosophie bedient, höhere Vortheile bringen. Die Schule erklärt z. B. Philosophie und Poesie für „an sich" Eins, — *) sie ist in Worten sehr religiös, — sie spricht

*) Sie thut sich auf diese Uebereinstimmung ihrer Philosophie mit der Poesie — besonders sehr viel zu Gute. Von welcher Seite hat sie denn aber diese Parallel aufgefaßt? — Von der Hauptseite (wie man leicht denken kann). — „Die Poesie fühlte das von jeher, sagt sie, was die Philosophie nun weiß. — Sie fühlte die absolute Identität aller Gegensätze. Deßwegen behandelte der Dichter immer alle — auch leblosen Wesen — als lebendige (alle vernunftlosen — als vernünftige). Er umarmte den Baum — küßte die Blume — sprach mit der Quelle u. s. f. — " — — So! dazu bewog ihn die absolute Identität? — Seltsam! Warum umarmte er denn aber nicht aus demselben Beweggrunde auch den Leibstuhl? — Warum küßte er nicht auch die Brenn=

spricht mit einer imposanten Zuversicht u. d. gl. Den größten Nutzen von diesen Schlauheiten zieht nun zunächst freylich nur sie. Sie gewinnt dadurch z. B. allen phantastischen Köpfen, allen frommen Herzen (im bisherigen Sinne fromm) — allen bequemen, dem Selbstdenken nicht sehr geneigten, Liebhabern der Wahrheit — eine ihrem Systeme günstige Stimmung ab. Allein sie berührt auch selbst dadurch, aber freylich nach ihrer Gewohnheit, nur wieder halb, und wild — die Tasten zum Theil neuer, noch nie genug versuchter Töne, die von gründlichern, und ruhigern Spielern — ebenfalls nun leichter zur ganzen Harmonie — ganz hervorgelockt werden können.

XI.

Brennnessel? — Warum sprach er nicht auch mit der Pfütze? — — Die Identität war ja immer dieselbe!!! Ist sie unter den letzten Formen mehr gebunden, als unter den ersten?

XI.

Ein Wunsch im Geiste Vater Bako's.

Der absolute Idealism so genommen, wie er jetzt genommen seyn will, — nöthigt vorzüglich zu zwey Vergleichungen, wovon die eine das Herz, die andere den Kopf — mit unangenehmen Erinnerungen martert. Betrachtet man ihn nähmlich von seiner polemischen Seite, so kann man nicht umhin, an Frankreichs Wohlfahrts-Ausschuß zu denken. Unter dem wilden Richterstabe dieses politischen Ungeheuers war die körperliche Giloutine gewiß nicht weniger thätig, als es bey den neuen idealistischen Tribunälen die geistige ist. Wer damals den Kopf auf seinem Rumpfe behalten wollte, der mußte entweder ganz unbekannt, oder ganz unbedeutend seyn, — oder dem Götzen des Tages opfern. Hat derjenige, der jetzt kein Dümmling, oder kein Verworfner heißen will, vor den neuen litterärischen Schreckens-Männern, — eine andere Wahl?

Sieht man auf die dogmatische Seite, so bringt sich die alte skolastische Begriffe-Spielerey zur Erinnerung auf. Ohne die zufälligen Parallelen zu verfolgen, die sich z. B. in Rücksicht der Selbsteingenommenheit *), — der Sprachverderbung **), — der über-

*) Die alte Skolastik hatte ihre *Doctores subtiles*, *invincibiles*, u. s. f. — die neue, ihre Organe der absoluten Vernunft, ihre Repräsentanten der Vernunft, u. d. gl. — Schelling ist nach dem Glaubensbekenntnisse einer seiner eifrigsten Anbether — der Repräsentant der ewigen Weisheit selbst.

**) Petrus Hispanus z. B. drückte sich so aus: Quodlibet qualibet de quolibet tali scit ipsum esse tale, quale ipsum est. — Skotus selbst: — propositio per se nota, quae ex terminis propriis, qui sunt aliquid ejus, ut sunt ejus, habet veritatem evidentem. — Uebrigens sprach er z. B. von einer potentia volitiva, von einem objectum volibile, primitas, infinitas (NB. lauter Substantiven). — — — Schrieb man damahls über philosophische Gegenstände gut latein, so hieß man ein Grammatiker. — — — — Hegels und Kompagnies Sprache lautet, wie folgt: „Nachdem auf diese Weise durch die Totalität der betrachteten Philosophien, der Dogmatismus des Seyns, in den Dogmatismus des Denkens, die Metaphysik der Objektivität in die Metaphysik der Subjektivität umgeschmolzen, und also der alte Dogmatismus und Reflexionsmetaphysik, durch die ganze Revolution der Philosophie zunächst nur die Farbe des innern, oder der neuen und modischen Kultur angezogen, die Seele als Ding, in Ich als praktische Vernunft, in Absolutheit der Persönlichkeit

überschnellen Reifwerdung der Schulweisen *), der ausgezeichneten und wunderbaren Rechtgläubigkeit al-

keit und der Einzelheit des Subjekts — die Welt aber als Ding, in das System von Erscheinungen, oder von Affektionen des Subjekts, und geglaubten Wirklichkeiten, das Absolute aber als ein Gegenstand und absolutes Objekt der Vernunft, in ein absolutes Jenseits des vernünftigen Erkennens sich umgewandelt; und diese Metaphysik der Subjektivität, während andere Gestalten derselben auch selbst in dieser Sphäre nicht zählen — den vollständigen Cyclus ihrer Formen in der Kantischen, Jakobischen und Fichteschen Philosophie durchlaufen, und also dasjenige, was zur Seite der Bildung zu rechnen ist, nähmlich das absolut Setzen der einzelnen Dimensionen der Totalität, und das Ausarbeiten einer jeden derselben zum Systeme, vollständig dargestellt, und damit das Bilden beendigt hat, so ist hierin unmittelbar die äußere Möglichkeit gesetzt, daß die wahre Philosophie, aus dieser Bildung erstehend, und die Absolutheit der Endlichkeiten derselben vernichtend, mit ihrem ganzen, der Totalität unterworfenen Reichthum sich als vollendete Erscheinung zugleich darstellt, denn, wie die Vollendung der schönen Kunst, durch die vollendete der mechanischen Geschicklichkeit, — so ꝛc." — —

Drückt man sich jetzt über philosophische Gegenstände faßlich — aus, so heißt das — Plattheit, Flachköpfigkeit, Wässerigkeit u. d. gl.

*) Die Jünglinge eilten damahls über alle bessern Wissenschaften weg, um bald zur Dialektik zu kommen, und

ten Styls *), u. d. gl. darbiethen, wollen wir nur die einzige berühren, die in Rücksicht der Sache (das heißt hier soviel, als: — der Leerheit an Sache) Statt hat. — Man spann sich in den goldenen Tagen

dann auch sogleich selbst als Lehrer aufzutreten. — Man weiß, wie behende es in diesem Punkte auch heut zu Tage mit den meisten Idealisten geht. Kaum haben sie ihre Universitätshefte einstudirt, — so schleudern sie schon vernichtende Blitze — auf alles vor ihnen vorhanden gewesene Wissen ex cathedra herab. —

*) Johannes duns Scotus hatte, ungeachtet er ein junger feuriger Mann war (und man weiß, wie gefährlich eine solche Jugend im Punkte der Ketzerey ist) bey seinen vielen Schriften nie das Unglück, mit irgend einer Censur (von Irrgläubigkeit) gebrandmarkt zu werden. Vielmehr waren die Konzilien mit ihm stets sehr zufrieden. — Dafür setzte sich aber auch, da er ein Mahl über die Menschwerdung Christi stark nachdachte, das Jesukind selbst auf seinen Arm, und tröstete ihn durch die süßesten Umarmungen. — Und eine Muttergottes neigte den Kopf, als er sie vor einer Disputation um Beystand zur Vertheidigung ihrer Ehre ansprach. ——— Der neueste Idealism ist nicht weniger orthodox. Er deducirt ja aus philosophischen Prinzipien (sage — philosophischen) — — die Dreyeinigkeit — die Menschwerdung — — — ja sogar die kristallhelle Mystik des Katholizismus (vom alten Volksschlage) — u. s. f. Und wenn jetzt schon keine Konzilien Beyfall rufen, — so thun es dafür doch Theologen, welche bekannt-

gen der Scholastik aus einigen magern logischen Begriffen einen langen feinen Faden zusammen, wand ihn in künstliche Knäuel, fädelte ihn in zarte Nadeln, u. s. f. und webte, strickte, und nähete ein — wirklich sehr kunstreiches Spinngewebe heraus, in welchem man — wenigstens nichts Geringers, als ein leibhaftes (haut de lis-) Portrait aller Wesenheiten, und Möglichkeiten zu besitzen glaubte. Thut man jetzt etwas anders? Der einzige Unterschied besteht ja nur darin, daß man jetzt — Statt aus mehrern magern Begriffen herauszuspinnen, einen einzigen, von der Phantasie geschwängerten, also fettern Begriff bearbeitet, folglich auch ein etwas dickers, und endlich auch bunters, und unendlichers Gewebe erhält, das nicht nur alles Mögliche, sondern auch alles Wirkliche — und nicht nur in effigie, sondern in natura selbst enthält. Wahrlich! Es ist (auf dem Gebiethe der Philosophie, nicht der Physik) — dieselbe logische Begriffe-Zieherey-Dreherey-Haspeley-Weberey- — — dasselbe Spiel! Nur noch allmächtiger — unbändiger

---

lich strenger sind, als jene. Diese rufen jetzt von allen Seiten: „Nun haben wir doch ein Mahl eine religiöse Philosophie.“ — — Die Mirakel geschehen gegenwärtig sogar mehr in stylo majori. Da sich die Gottheit einst nur zur Umarmung mittheilte, theilt sie sich jetzt — zur Vergötterung mit. In der neuen Schule geht nähmlich vis a vis der Menschwerdung Gottes — immer auch eine Gottwerdung des Menschen vor. u. s. f.

ger — unendlicher — mehr im (absoluten) Hazard-styl!!

Zum Theile — hat dieser logische Spieltrieb — auch außer den idealistischen Erzspielern — noch manche andere unserer bekanntern Denker — ergriffen. Ich brauche nicht ausführlicher und deutlicher zu sprechen. Die Geschichte des Tags (auf dem philosophischen Felde) spricht von selbst ausführlich, und deutlich genug.

Bako gab dem Metier von Philosophie, das man zu seiner Zeit trieb (denn zum Metier war damahls die hohe herabgesunken) dadurch eine andere glücklichere Wendung, daß er rieth, die physischen Fragen von metaphysischen wohl zu unterscheiden, und vor allem jene genauer kennen zu lernen, ehe man sich zu diesen erheben wolle *), — folglich die Natur recht genau zu durchforschen, — und das nicht nur mittels Beobachtungen, sondern auch mittels Experimente, denn man müsse sie, wenn sie kein freyes Geständniß ablegen wolle, auf die Folter bringen, und sie zum Bekennen zwingen.

Sollte dieser Rath nicht jetzt wieder sehr ersprießliche Dienste thun können, also neuer-dings

*) Unter andern auch darum, um zu wissen, ob denn das, was man vor sich habe, wirklich über das Physische hinausliege?

dings befolgt zu werden brauchen — wenn auch nicht so sehr wie damahls in Rücksicht der äußern uns umgebenden Natur — doch desto mehr in Rücksicht unserer innern?? Man erwäge Folgendes!

Soviel ist jetzt so ziemlich allgemein, und gründlich ausgemacht, daß wir das Urwahre (Absolute) wenn es zu finden ist, nur in uns — finden können. Diese Ueberzeugung ist vorzüglich durch Kant eingeleitet, und begründet worden. Das Verdienst, der — vor ihm fast immer im Aeußern herumschwärmenden Philosophie, — die erste, feste, und bestimmte Richtung in uns hineingegeben zu haben, wird ihm — bey allen übrigen Anfeindungen seiner Arbeiten — doch sehr allgemein zugestanden.

Um nun in uns glücklicher, als außer uns zu seyn, müssen wir uns selbst kennen. Sonst sind wir uns so fremd, als uns das Aeußere ist. Wie weit sind wir denn aber in dieser Selbstkenntniß schon vorgerückt? Zwar deckte uns derselbe große Mann, der uns so nachdrücklich in uns hineinwies, auch sehr deutlich einen großen vor ihm kaum geahnten Theil dieser unserer innern Natur selbst auf. Allein sein Verdienst in dieser Rücksicht ist doch nur mehr negativer, als positiver Art, — und mußte es seyn. Es mußte vor allem die tausendjährige Rinde von Wahn abgelöset werden, die uns vor uns selbst verbarg. Er

prüfte unsere Vernunft, und zeigte, daß sie als Räsonirvermögen (als theoretische Vernunft) das nicht leisten könne, was man von ihr erwarte. Er gab zwar auch überdas, was sie als höhere Kraft zu leisten im Stande sey, noch Winke. Diese Winke waren aber auch — — nur Winke, — waren wahrscheinlich in ihm selbst mehr nur Ahnungen, als bestimmte Ueberzeugungen.

Es war nun zwar eine zweyte Hauptepoche für die Philosophie (die wichtigste nach der — ihrer Entstehung, —) gründlich eingeleitet. Man hätte jetzt auf diesem neuen Wege muthig, und unverdrossen fortschreiten sollen. Allein man blieb entweder stehen, weil man seinen Anfang auch schon für sein Ende hielt, — oder man wollte mit einem Sprunge an das Ziel gelangen, um schnell dort zu seyn, — — oder man gieng gar wieder auf den alten verlassenen Pfad zurück, indem ja auf dem neuen — — auch keine gebratenen Tauben herumflögen. Man hätte das, was negativ und allmählig so schön begonnen hatte, positiv, und wieder allmählig fortsetzen sollen, — und man ruhte nur auf fremden Anstrengungen aus, oder strengte sich mit vorübereilender zweckloser Hastigkeit an, oder stämmte sich gar dagegen.

Dadurch entstanden unbedingte (absolute) Behauptungen, und unbedingte Verzweiflungen. Man glaubte, entweder alles schon zu besitzen, oder —

Nichts

Nichts erhalten zu können. Zu beyden war es aber offenbar noch zu frühe. Die neue Periode hatte ja erst angefangen. Konnte denn einerseits der erste Schritt auch schon der letzte seyn? — Und waren anderseits außer den gethanenen Schritten keine andern mehr möglich?

Man hätte, nachdem nun ein Mahl ein so beträchtlicher Theil verhüllenden Unraths weggeräumt war, jetzt tiefer in sich selbst hinabsteigen sollen. Allein wie weit war man denn da vorgedrungen? War man denn in dieser neuen, ungleich wunderreichern innern Welt auch nur zur Hälfte so weit, als in der alten äußern? Steht die Psychologie (die Physik des Geistes) nur von ferne auf demselben Grade, auf welchem die Vorzugsweise sogenannte Naturlehre (die Physik der Körper) steht? Wie klein ist die Anzahl der enthüllten Geheimnisse in jener, indeß in dieser täglich neue enthüllt werden? Und wie ungleich zahlreicher, und größer sind gleichwohl die Wunder im Innern, als im Aeußern? Wie wenige Fragen werden dort gelös't, da sich hier immer einige lösen? Muß sich uns daher auf unserm innern Gebiethe nicht oft Manches als über alle Wahrnehmung hinausliegend (also als das Absolute) darstellen, was noch sehr tief innerhalb derselben liegt? Deßwegen zeigte sich dasjenige, was wir in der Eile als ein „An sich" ankündigten, hinterher — nach genauerer Prüfung — schon so manches Mahl — als eine bloße —

(nur

(nur auf den ersten Blick nicht genug gekannte) — Erscheinung. So z. B. sprach, wie wir fanden, selbst Schelling, — der doch Himmel an geflogen zu seyn schien — nur den eigentlichsten — reinsten Gehalt dessen aus, was uns Wahrnehmung heißt. — Wir befinden uns daher jetzt in Rücksicht unsers innern Gebiethes ohngefähr erst auf derselben Stufe von Kenntniß, auf welcher man sich bey den allerersten Versuchen von Philosophie in Rücksicht des äußern befand. So wie man damahls noch sehr wenige (in Rücksicht der Unermeßlichkeit des Ganzen — wenige) Wahrnehmungen in Betreff der Natur außer uns besaß, und diese wenigen Wahrnehmungen auch noch sehr willkührlich deutete *), — eben so besitzt man jetzt in Betreff der Natur in uns noch sehr wenige (in Rücksicht der hier noch größern Unermeßlichkeit wenige) Wahrnehmungen, und deutet sie — noch willkührlicher. Wie wenig kennen wir noch — selbst nur die gewöhnlichern Erscheinungen in uns? Wie wenig die Kräfte, die wir täglich gebrauchen? Wie wenig die Akte, die sich in unserm Bewußtseyn beynahe ununterbrochen wiederholen? — Ich will von den größern Geheimnissen nichts sagen, die — ihrer Seltenheit wegen — nicht bloß, wie die meisten übrigen Erscheinungen, Geheimnisse sind, sondern auch heißen. — — — Was ist Vernunft? Wie unterscheidet sie sich

*) Z. B. Das durch Schlüsse Hineingelegte für ursprünglich darin Enthalten nahm, u. d. gl.

sich vom Verstande? Was heißt Denken? Was — Wollen — Begehren? — (all dieses indeß nur insoferne, als es uns erscheint) — u. s. f. — u. s. f. Wie viele Fragen, auf die wir freylich schon viele Antworten, aber leider nur solche haben, aus denen wieder neue Fragen hervorgehen! Wie viele Fragen, deren Antworten wenigstens das bloß Wahrgenommene von dem Erschlossenen nicht genug unterscheiden! Wie leicht greift man also da Etwas — als ein Absolutes — über alle Wahrnehmung Hinausliegendes auf, was doch wirklich nur eine gesteigerte Wahrnehmung ist. Fand man daher einst — am Anfange der ersten Epoche der Philosophie — das Absolute z. B. im Wasser, in der Luft, im Aether u. s. f. also in bloßen äußern (etwa gesteigerten) Wahrnehmungen, so fand man sie jetzt am Anfange der zweyten — z. B. im Denken, im Sehnen, in der Idee u. s. f. das heißt, in innern — (gleichfalls gesteigerten) Wahrnehmungen. Man befindet sich also jetzt, wie ehemahls immer schon gleich am Ziele, noch ehe man den Weg ganz kennt, welcher dahin führt. — Allein diese Selbst-Täuschung währt dann jetzt gewöhnlich auch nicht länger (meistens noch kürzer) als einst, — und man verzweifelt alsdann beym Erwachen von dem Wahne gewöhnlich ganz an der Erreichung des Zieles.

Doch! zu beyden ist es ja, wie ich schon erinnerte, offenbar zu früh. Man hat ja erst einige Schritte

gethan, und man will schon am Ziele seyn, — oder alle Hoffnung aufgeben, jemahls hinzukommen.

Man lerne also vor Allem das neue Gebieth, von welchem nun der Aufschwung zum Absoluten geschehen soll, recht genau kennen, ehe man diesen selbst unternimmt, oder schlechthin aufgiebt! Man dringe im Gebiethe der Psychologie muthig voran! — Der Psychologie im weitesten — umfassendsten Sinne! Man forsche tief in alle Anlagen unsers Geistes — unter allen Verhältnissen, in allen Richtungen hinein! Man durchforsche besonders die moralischen, als die höchsten! — Das Gebieth der Psychologie ist größer, als man gewöhnlich glaubt. Vieles von dem, was man bisher oft zur Metaphysik, Moral, u. s. f. zu rechnen gewohnt war, gehört noch zu ihrem Gebiethe, — ist nur ihr — von andern usurpirtes Eigenthum. Man reklamire, was ihr gebührt, und untersuche nun das Wiedereroberte mit freyerm — also glücklicherm Blicke! Man untersuche aber überhaupt mit der größten Genauigkeit! Man fasse also ganz, und bestimmt auf, und sichte das Aufgefaßte sorgfältig! Man verbinde daher Wahrnehmung, und Spekulation! Man bestimme der ersten durch die zweyte — ihren eigentlichen Gehalt! Man lerne jene durch diese — recht verstehen!

Philosophie soll mehr werden, als bloße Psychologie. Bisher war sie aber, wenn sie viel war,

großentheils nur diese. Man besaß bisher in dem — zur Umfassung von Allem — bestimmten Unbedingten (Absoluten), das man zu besitzen glaubte, sehr oft nur ein hohes viel umfassendes Bedingtes. Man besaß in der Metaphysik, die man zu besitzen glaubte, und die man gewöhnlich für die ganze, oder doch für die eigentlichste Philosophie hielt, recht eigentlich nur eine Physik von einem höhern Grade, eine Hyper-Physik. Man besaß also in der Philosophie, die man zu besitzen glaubte, recht eigentlich nur eine Hyper-Psychologie, oder doch nur eine spekulative Psychologie. Soll jene endlich ein Mahl — im Ganzen mehr, als diese, werden, so lerne man zuvor diese — ausführlicher, und genauer kennen!

Ich weiß, was ich durch diese Zumuthung — besonders von der Seite der absoluten Herrn *) — wage.

„O, du transcendentaler Heyde! — wird es von daher rufen, — du suchst dein Heil auf dem niedri-

zen

*) Die neue Schule wird sich am lautesten, und am zornigsten dagegen erklären. Und gerade dieser Schule wäre doch eine genanere Selbstkenntniß vorzüglich zu wünschen; denn gerade ihr begegnet es, wie wir sehen, gar so leicht, entweder unrichtig zu beobachten, oder das zwar richtig Beobachtete wenigstens unrichtig zu deuten, und so alsdann bloße Verstandes- oder Phantasie-Spiele — für Realitäten zu halten.

gen sumpfichten Boden der Psychologie, — unvermögend, dich zu erheben zur höhern, über alle Wahrnehmung hinausfliegenden, alleinseligmachenden philosophischen Spekulation. Wate du immerhin im Moraste der Empirie (der Erfahrungskenntnisse) herum! Nur muthe uns nicht zu, den Himmel unserer Abstraktionen zu verlassen, und zu dir — in deine Pfützen herabzusteigen!" —

Gott bewahre mich vor diesem schlimmsten Heydenthume, mein Heil nur in den Niederungen der Erfahrung zu suchen! Ich bin so sehr, als ihr überzeugt, daß es nur über derselben anzutreffen sey. Eben deßwegen klagte ich euch ja vorhin, **daß selbst ihr mir noch nicht hoch genug gestiegen seyd.** Ich bin ja eben deßwegen selbst mit euch noch unzufrieden, weil ihr mir mehr nicht sagtet, als was mir — recht verstanden — **die Wahrnehmung allein schon sagt.** Ich wünschte nur, daß man vor allem diese ganz — wenigstens in der Hauptsache ganz, — und vorzüglich in Rücksicht Unser — ganz aushören machte, ehe man die Stricke des spekulativen Luftschiffes entzweyschneidet. Uebrigens verlange ich gar nicht, daß ihr von euerm Abstraktions-Himmel zu uns herabsteiget. Ich äußerte ja zuvor vielmehr den Wunsch, daß man sich jetzt — besonders in Rücksicht unsrer innern Erscheinungen dazu entschließen möchte, wozu Bako überhaupt

haupt rieth, nähmlich der Natur ihre Geheimnisse abzulocken, oder — wenn sie freywillig nicht gesteht, abzuzwingen. Haben nun gleich euere Abstraktionen den Werth nicht, in welchem ihr sie in Umlauf setzt, so haben sie doch immer einen brauchbaren. Fahret also in ihnen immerhin fort! Ihr liefert uns in ihnen immer wenigstens eben so viele Experimente, als Paradoxien. So ausgesucht wurde die Natur (des Menschen) — vielleicht noch nie torquirt.

„Ob man denn aber die Philosophie nur so unterbrechen könne, und dürfe, wie einen Hausbau, wozu es etwa an Geld gebricht?" — Allein sage ich denn, daß man den neuen Bau unterbrechen, oder — nur, daß man ihn langsamer fortsetzen soll? Wozu die Uebereilung, die doch nur zur Lockerheit führt? Was gewinnt man denn damit, wenn das Gebäude immer schon wieder einstürzt, ehe es nur zur Hälfte dasteht?

„Aber die Philosophie ist auch gar nicht so ein todter — aus äußern fremden (etwa psychologischen) Materialien zusammenzufügender Bau, — sondern ein lebendiges, aus unserer obersten Schöpfungskraft hervorgehendes Wesen höherer Art." — Ganz richtig! Und eben deßwegen, denke ich, sollte man alles ihr Fremde, Aeußere, und Todte recht genau kennen, um sich bey ihrer Schöpfung nicht etwa selbst zu täuschen, und, statt in ihr ein von Innen kommendes

Leben

Leben herzusetzen, nur eine gährende Masse aus verschiedenen Elementen von Außen zusammenzufügen. Man weiß ja, wie leicht ein nicht genug gekanntes Gegebenes für ein Selbsthervorgebrachtes gehalten, und aufgestellt wird. **Ihr könntet dieses am besten wissen.**

„Wer das Schaffen ein Mahl versucht hat, der ist über alle diese kleinlichen Besorgnisse, Zweifel, Unbegreiflichkeiten u. d. gl. erhaben. Nur der weiß sich nicht zu rathen, der die Kunst, zu schaffen, nicht versteht. Nur der kriecht auf der Erde herum, der sich nicht in den Olymp erschwingen kann.“ — Ich versuchte ja euer Götterstückchen auch selbst. Ich schuf — nach dem Modelle, das ihr aufstelltet. Allein das hohle Ungeheuer, das mir auf diese Art nach euerm Muster ward, stand so leer, und doch so wild da, und geberdete sich so unbändig, daß ich es wieder zertrümmerte. Es taugte doch nichts. Es taugte weniger, als Nichts. Es hätte mir ja das ganze Universum — gespeis't, und dafür nichts — — als Rauch — bezahlt. — Ihr, Herren! glaubet immer, man könne das nicht, was man nicht will. — — „Aber das Wollen hat in causa der Philosophie contra Sophisterey keine Stimme.“ — O! ihr wißt schon, was ich für ein Wollen meine, — wenn ihr es nur wissen wollt. Dieses Wollen hat schon eine Stimme.

Ich zweifle übrigens nicht, daß ihr auch euern Witz gegen mir loslassen werdet. Ihr könnt (um

euch

euch ein wenig in die Hände zu arbeiten) — z. B. gleich so etwas von einer Fegfeuers-Philosophie fallen lassen. Ich mache ja Hoffnung zu einer endlichen Erlösung von den Peinen der uns noch immer umlodernden Unphilosophie. — Ich habe wider den ehrsamen Spaß nichts einzuwenden. Nur müßt ihr alsdann — eurer Gewohnheit zum Trotze — auch nicht zornig werden, wenn ich mir gegen euch gleichfalls so eine Kleinigkeit erlaube, und z. B. bey eurer himmlischen Philosophie an jenen gemauerten Himmel mit vergitterten Fenstern denke, in welchem sich sein Gott Vater höchlich darüber verwunderte, und erzürnte, daß, wie man ihn versicherte, sein Gott Sohn mit ihm unter einem Dache wohnen soll, ohne daß er etwas davon wisse.

Doch! Ich sehe wohl schlimmern Dingen als bloßen satyrischen Geiselhieben entgegen. Ich habe das Leben verwirkt. — Es sey! Ich gehe, wie ich anfangs schon erinnerte, meinem Schicksale ruhig entgegen, — und liefere hier selbst Scheiter zu dem Holzstoße, auf dem ich zu verbrennen habe. Sollte nähmlich vielleicht einer meiner Recensenten (von der neuen — idealen Parthey) sein Schimpflexikon nicht gleich bey der Hand haben, — — hier sind einsweilen einige der malerischsten Ausdrücke aus demselben: „Stümper in der Philosophie — Ueber und „über mit empirischer Psychologie Behafteter — „völlig Blinder ohne alle Ahndung eines Spe-

kula-

„kulativen — in der dickſten und tiefſten Empi-
„rie Verſunkener, und Ertrunkener — von Kra-
„puloſität Hingeriſſener — Individuum, in dem
„ſich ein Abgrund von Abſurdität anſthut, —
„grund-boden-und end-loſer Schwätzer — lang-
„weiliger Geſelle — Repräſentant aller Schüler
„mit einer unendlichen Schülerhaftigkeit — plat-
„ter ſeichter Saalbader — totale Unvernunft —
„eingefleiſchter und geſchworner Barbar mit ei-
„ner viehiſchen Erkenntnißweiſe — Dummkopf
„von exemplariſcher, exorbitanter Art — Klatſch-
„pak — todter Hund — Beſtie *) —" U. S. F.

---

*) Ich hielt mich bey dieſem Schimpfwörter-Auszuge ge-
wiſſenhaft an Schellings ſymboliſche Bücher ſelbſt.
Man darf mir alſo — vertrauen.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Weiller, Kajetan von, 1762-1826

Der Geist der allerneuesten Philosophie der HH. Schelling, Hegel, und Kompagnie eine Uebersetzung aus der Schulsprache in die Sprache der Welt ; mit einigen leitenden Winken zur Prüfung begleitet ; zum Gebrauche für das gebildetere Publikum überhaupt
Bd.: 1

München (1803)

Ph.sp. 926 m-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10044720-5